Lehrbuch

der

katholischen Dogmatik

nach den

Grundsätzen des heiligen Thomas.

Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium

bearbeitet

von

Dr. M. Gloßner,

Domcapitular und Rektor des tiraspol'schen Diöcesanseminars in Saratow.

Erster Band.

Regensburg.

Druck und Verlag von G. J. Manz.

1874.

Dem Andenken

des großen Lichtes der Kirche und Engels der Schule

des heiligen

Thomas von Aquin

zu seinem sechsten Centennarium

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Das Erscheinen eines neuen, auf Grund der vorgeschrittenen Entwicklung des Dogma's selbst wie der dogmatischen Wissenschaft verarbeiteten und für den Schulgebrauch geeigneten Lehrbuches der Dogmatik bedarf wohl kaum einer besonderen Rechtfertigung. Zwar fehlt es unserer theologischen Literatur nicht an kürzeren für die Schule bestimmten Darstellungen der Dogmatik. Aber die Einen (in lateinischer Sprache geschriebenen, wie die bekannten Compendien von Perrone und das reichhaltigere von Schouppe) leiden bei vollkommener dogmatischer Correktheit an Mängeln der Form, die sie unserem Geschmacke mehr oder weniger ungenießbar

machen, die Anderen (größtentheils in deutscher Sprache abgefaßten) bei anerkennenswerthem Streben nach systematischer Durchbildung und constructiver Gestaltung des Stoffes an einer Unklarheit des philosophischen Standpunktes und Befangenheit in modernen speculativen Anschauungen, die es zu einem allseitig correkten Verständniß des Dogma's im Ganzen wie im Einzelnen nicht kommen läßt. Von diesen Gebrechen halten sich nun die neuesten Bearbeitungen der Dogmatik von Scheeben [1]) und Heinrich [2]) allerdings vollkommen frei, aber dieselben sind, wie es scheint, auf einen Umfang angelegt, der sie für die engen der Schule gesteckten Gränzen weniger geeignet macht.

Beide Theologen behandeln die Einleitungsfragen mit einer monographischen Ausführlichkeit, die eine kürzere, principiell gehaltene Darstellung für das Anfangsstudium keineswegs als überflüssig erscheinen lassen dürfte. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Einleitungsfragen für unsere Zeit von hervorragender Wichtigkeit sind, aber daraus folgt nur, daß ein für das erste Studium bestimmtes Buch den richtigen Standpunkt in diesen Fragen mit vollem Bewußtsein einnehmen muß, keineswegs aber, daß dieselben in ihrem Detail dem angehenden Theologen vorzulegen seien. Das Letztere würde ihn mehr verwirren, als ihm nützen, da nun

---

[1]) Handbuch der Dogmatik. Herder in Freiburg, 1874.

[2]) Dogmatische Theologie. Kirchheim in Mainz, 1874. Beide Werke noch unvollendet.

einmal den psychologischen Entwicklungsgesetzen gemäß der Inhalt des Glaubens (die fides, quam credimus) der Reflexion und dem Verständniß näher liegt, als das Formelle desselben (fides, qua credimus).

Zu dem vom Verfasser selbst während seiner zehnjährigen Lehrthätigkeit auf's Lebhafteste gefühlten Bedürfniß gesellte sich als Bestimmungsgrund der Herausgabe noch eine Rücksicht der Pietät gegen seinen ehemaligen Lehrer der Dogmatik, den seligen Dompropst Dr. Ernst in Eichstädt. Das vorliegende Lehrbuch ist nämlich ursprünglich aus Vorlesungen des hochverehrten Lehrers erwachsen, durch die er in höchst anregender Weise viele Jahre hindurch den Samen echter Wissenschaft und heiliger Begeisterung in die Gemüther zahlreicher Schüler zu reichlicher Frucht ausstreute und sich in ihnen ein unauslöschliches Andenken sicherte. Wenn trotz dieses Kerns die gegenwärtige Schrift nicht den Namen jenes verehrten Lehrers trägt, so hat das seinen Grund in der durchgreifenden Umgestaltung, der die systematische Seite jener Vorlesungen überhaupt und die philosophischen oder speculativen Parthien insbesondere unterzogen werden mußten. Und selbst in jenen Theilen, in welchen, wie z. B. in der Lehre von der Kirche, die ursprüngliche systematische Gliederung beibehalten werden konnte, mußte dieselbe aus der mehr keimhaft vorhandenen Anlage herausgestaltet und zu vollkommen durchsichtiger Darstellung gebracht werden. Die allgemeine Gottes- und Schöpfungslehre mußte daher völlig neu bearbeitet und in

der Gnadenlehre der Abschnitt vom Uebernatürlichen ebenso ganz neu hinzugefügt werden. Weiterhin wurde durch die Aufnahme des engeren thomistischen Standpunkts in der Gottes- und Gnadenlehre sowie durch die durchgängige Zuspitzung der ganzen Darstellung gegen die theosophische (liberale) Auffassung des Christenthums mittels allseitiger Hervorkehrung der supernaturalistischen Idee auch der theologische Charakter des ursprünglich zu Grunde Gelegten derart modificirt, daß die vorliegende Darstellung nicht mehr die ursprünglichen Vorlesungen, sondern ein neues Werk oder auch, wenn man will, jene in vollständiger Um- und Neuprägung repräsentirt. Dieselbe konnte daher auch nicht mehr als Werk des ursprünglichen Urhebers gelten, vielmehr war es geboten, daß der Unterzeichnete selbst die volle Verantwortung dafür übernehme.

Dessenungeachtet glaubt der Verfasser durch pietätvolles Festhalten Desjenigen, was nach seiner Ansicht in den genannten Vorträgen von dauerndem und unvergänglichem Werthe ist, auf die Anerkennung seiner hochwürdigen Mitbrüder aus der Eichstädter Diözese um so mehr rechnen zu dürfen, als keine Aussicht vorhanden ist, daß dieselben je in ihrer ursprünglichen Gestalt der Oeffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Der Zauber, womit der geliebte Lehrer die jugendlichen Gemüther fesselte und sie für die heilige Wissenschaft electrisirte, lag ohnehin weniger in den Einzelnheiten, und sollte daher Etwas von jener erwärmenden Gluth der gottbegeisterten Seele noch in der

gegenwärtigen Arbeit fühlbar sein, so wäre damit Demjenigen, der in mehr als einem Sinne den Anstoß dazu gegeben, ein würdigeres Denkmal gesetzt, als es durch den einfachen Abdruck seiner Vorlesungen in ihrer unvollendeten Gestalt geschehen könnte.

Soviel über den äußeren Ursprung dieses Buches. Dasselbe gibt sich als Darstellung der katholischen Dogmatik im Geiste des heiligen Thomas. Sein Zweck ist, den Engel der Schule wieder ganz und vollständig in die ihm gebührenden Rechte einzusetzen. Daher geht das Bestreben des Verfassers dahin, die angehenden Theologen mit Inhalt und Methode des unvergänglichen Meisterwerkes klarer, präciser und zugleich systematischer Darstellung, der Summa theologica vertraut zu machen. Und um den Eindruck durch den Gegensatz zu verstärken und die thomistische Speculation einerseits in ihrer Nüchternheit und Keuschheit, andererseits in ihrer metaphysischen Kraft und mystischen Tiefe in das hellste Licht treten zu lassen, zieht sich bei sonstiger grundsätzlicher Vermeidung jeder Polemik durch alle Theile die Rücksichtnahme auf eines der formell und inhaltlich bedeutsamsten modernen theologischen Systeme hindurch, so daß die ganze Darstellung durch die überall hervortretende, dem göttlichen Ursprung und Charakter des Christenthums und der Kirche entsprechende supernaturalistische und wahrhaft theologische Gottes- und Weltauffassung im Gegensatz zur theosophischen der modernen liberalen Theologie ihr eigenthümliches und bestimmtes

Gepräge und daher, wie wir hoffen, neben anderen Darstellungen einen selbstständigen Werth erhält.

Die Rücksicht auf den Schulgebrauch erforderte die Verbindung der Traktatenform mit der systematischen, sowie die Zusammenfassung der Hauptlehren in kurzen (lateinischen) Propositionen mit Bezeichnung ihrer dogmatischen Qualität und genauer Erklärung derselben. Daß die Lehre von der Kirche als Einleitung an den Anfang des dogmatischen Systems gestellt ist, wird in der Darstellung selbst durch die auf solchem Wege erreichte anschauliche und genetische Entwicklung der Principien des Glaubens und der gläubigen Erkenntniß, die den Gegenstand der theologischen Einleitung bilden, ihre Rechtfertigung finden. Dabei lag es nahe, die Lehre von der Kirche in ihrem vollen Umfange darzustellen, um Zusammengehöriges nicht trennen zu müssen und lästige Wiederholungen zu vermeiden.

Wenn philosophische Fragen zuweilen mit größerer Ausführlichkeit behandelt werden, als es gewöhnlich in derartigen Werken geschieht, so hat dies in der Thatsache seinen Grund, daß wir an Darstellungen einer gesunden, dogmatisch brauchbaren Philosophie noch immer keinen Ueberfluß haben und deßhalb eine Behandlung der für den Dogmatiker wichtigen erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Fragen den Candidaten der Theologie nur erwünscht sein dürfte. Daher ist es dem Zwecke des Verfassers gemäß gerade die thomistische Philosophie, die zu einer so präcisen Darstellung

gelangt, daß der Vorwurf einer Gebietsüberschreitung wohl nicht mit Fug erhoben werden kann.

Mit Sorgfalt und verhältnißmäßiger Ausführlichkeit wurde der Schriftbeweis geführt, wogegen die Darstellung in den patristischen Parthien sich mit allgemeinen orientirenden Bemerkungen oder mit Hervorhebung jener Väter begnügen mußte, die ihre Namen mit den großen Centraldogmen des Christenthums unauflöslich verknüpft haben, wie z. B. Athanasius mit dem Geheimniß der Trinität, Cyrill und Papst Leo mit dem der Incarnation, Augustin mit der Lehre von der Gnade und Prädestination. Bezüglich der Literaturangabe glaubt zwar der Verfasser gewissenhaft angegeben zu haben, was er selbst mit Dank benützte; eine genauere und vollständige Angabe aber scheint ihm nicht in der Aufgabe eines Lehrbuches zu liegen und verweist er in dieser Beziehung auf die größeren Werke. Die Mängel in den Citaten, sowie die nicht geringe Anzahl von Druckfehlern bittet derselbe den geneigten Leser mit dem Umstande seiner exponirten Lage, die ihm in letzterer Hinsicht die Uebernahme der Correktur unmöglich machte, gütigst entschuldigen zu wollen.

Bezüglich der äußeren Form strebte der Verfasser nach Durchsichtigkeit in der systematischen Anordnung, sowie nach Klarheit und Bestimmtheit im Ausdruck.

So möge denn dieses Buch in dem gegenwärtigen Vernichtungskampfe gegen den Supernaturalismus des Christenthums dazu beitragen, die jungen Theologen für die ein-

fache Größe und Majestät desselben zu begeistern, damit sie, geistig geklärt und befreit von jeder theosophischen und glaubensphilosophischen Halbheit, dereinst mit Bewußtsein, Kraft und Muth an ihre hohe Aufgabe treten können, zur Ehre Gottes, seiner heiligen Kirche und ihres großen Lichtes, des englischen Lehrers.

Saratow, am Feste des heiligen Thomas von Aquin 1874.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß des ersten Bandes.

Erste Abtheilung.

Einleitung in die Dogmatik.

Die Lehre von der Kirche als theologischem Erkenntnißprincip, oder Quelle des Glaubens und der gläubigen Erkenntniß.

Zweiter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Zweite Abtheilung.

Lehre von Gott dem Einen.

B *

Zweiter Theil.

III.

Der Abfall von der übernatürlichen Ordnung oder die Sünde.

Verbesserungen*).

Erster Band. Erste Abtheilung.

Einleitung.

S. 16, Z. 6 von Unten statt einem, lies seinem.
S. 29, Z. 10 von Unten statt noch, lies nach.
S. 30, Z. 17 von Unten statt Heil lies Ziel.
S. 42, Z. 10 von Oben statt communis lies communionis.
S. 42, Z. 17 von Oben statt Heilskraft lies Heilkraft.
S. 43, Z. 11 von Oben statt gemeinsamen Grundgedanken lies gemeinsamer Grundgedanke.
S. 50, Z. 14 von Unten statt kein lies ein.
S. 51, Z. 1 von Oben statt vollen lies vollendeten.
S. 53, Z. 13 von Oben statt gehören lies angehören.
S. 56, Z. 4 von Oben statt est lies sit.
S. 65, Z. 17 von Unten statt apostolischen Successionen und Missionen lies apostolische Succession und Mission.
S. 69, Z. 13 von Unten statt weil lies wie.
S. 97, Z. 2 von Oben statt Rothus lies Rothe's.
S. 106, Z. 5 von Unten statt implicirten lies impliciten.
S. 109, S. 14 von Unten ist nach „der" noch einmal „der" zu lesen.
S. 111, Z. 13 von Unten statt frommen, feinen lies frommscheinenden.
S. 114, Z. 12 von Unten statt der Säze lies die Säze.
S. 115, Z. 6 von Unten statt Hingegen lies Hiegegen.
S. 118, Z. 3 von Unten statt Schäzler lies Scheeben.
S. 123, Z. 6 von Oben statt Johannes lies Thomas.
S. 146, Z. 11 von Oben statt Gnade lies Grade.
S. 152, Z. 4 von Oben statt derselben lies desselben.
S. 156, Z. 1 von Unten statt Trinarier lies Triarier.
S. 158, Z. 9 von Oben statt diffussae lies diffusae.
S. 160, Z. 16 von Oben statt „Schlüsselgewalt" setze „höchsten".
S. 161, Z. 17 von Oben ist nach enthält Komma (,) statt Strichpunkt (;) zu setzen.
S. 162, Z. 15 von Oben statt principiell es lies principielles.
S. 162, Z. 8 u. 9 von Unten ändere dahin: . . ist folglich wie 1) unmittelbare und unbeschränkte, so u. s. w.
S. 167, Z. 6 von Oben statt doch lies auch.
S. 168, Z. 11 von Unten statt erschütterlichen lies unerschütterlichen.
S. 170, Z. 9 von Unten statt dem lies den.
S. 173, Z. 13 von Unten statt [1]) lies [2]).
S. 174, Z. 11 von Oben statt conforit lies confovit.
S. 175, Z. 2 sind die Worte: „Haltet euch" bis „Punkt ist" durchschossen zu drucken.

Erster Band. Zweite Abtheilung.

S. 18, Z. 16 von Unten statt auch lies nach.
S. 23, Z. 12 von Oben statt von lies durch.
S. 33, Z. 4 von Unten statt quos lies quem.
S. 35, Z. 3 von Unten statt endlose lies endliche.
S. 42, Z. 12 von Unten statt nach lies auch.
S. 50, Z. 11 von Unten statt tum lies cum.
S. 57, Z. 8 von Unten statt noch lies auch.
S. 58, Z. 4 von Oben statt noch lies auch.
S. 61, Z. 15 von Oben statt Sein lies Sinn.
Auf derselben Seite ist zweimal statt scotisch scotistisch zu lesen.
S. 68, Z. 13 von Oben ist vor bonum „das" zu setzen.
S. 70, Z. 16 von Oben statt ihn lies ihr.
S. 82, Z. 12 von Oben statt sich bewegt lies in sich unbewegt.
S. 101, Z. 4 von Unten ist „endgültige Wille Wille schlechthin" zu lesen.
S. 106, Z. 2 von Oben statt noch lies auch.
S. 112, Z. 6 von Oben nach Modalismus lies aus.
S. 128, Z. 10 von Unten statt Posteriat lies Posterius.
S. 136, Z. 9 von Unten statt Weltform lies Weltferne.
S. 145, Z. 4 von Unten statt ferneren lies mehreren.
S. 154, Z. 6 von Oben statt Sohne (an zweiter Stelle) lies Vater.
S. 163, Z. 14 von Oben statt arianische lies nestorianische.
S. 174, Z. 16 von Unten clementior simus lies clementissimus.
S. 179, Z. 17 von Oben ist sich vor reagirt zu streichen.
S. 180, Z. 17 von Unten statt einiger lies ewiger.
S. 182, Z. 14 von Unten statt wirklich lies unwirklich.
S. 182, Z. 12 von Unten ist „in" zu streichen.
S. 186, Z. 11 von Unten statt durchringend lies durchdringend.
S. 189, Z. 15 von Unten ist nach „nicht Betrachtenden" einzuschalten „zum actu Betrachtenden".

---

*) Wegen zu weiter Entfernung vom Druckorte konnte der Verfasser die Correctur nicht selbst besorgen, daher um Nachsicht gebeten wird.

S. 189, S. 8 von Unten statt [minder lies mehr.
S. 194, Z. 20 von Oben statt non lies nam.
S. 199, Z. 6 von Oben ist nach „besitzen würden" einzuschalten „zu bieten".
S. 201, Z. 17 von Oben statt conceptione lies inceptione.
S. 205, Z. 3 von Oben ist nach invisibilium einzuschalten Creatorem et Dominum.
S. 210, Z. 10 von Oben statt in lies aus.
S. 212, Z. 11 von Oben statt Macht lies Nacht.
S. 223, Z. 16 von Unten statt währt lies rührt.
S. 229, Z. 14 von Unten statt ein lies in.
S. 230, Z. 12 von Oben statt darzulegen lies darzuleben.
S. 249, Z. 7 von Oben statt Objekt des lies Objekt der.
S. 262, Z. 14 von Unten statt modernen Gründen u. s. w. lies „inneren Gründen beruhende Leugnung der Geistnatur rc."
S. 263, Z. 4 von Oben statt unerträglich lies unverträglich.
S. 264, Z. 14 von Oben nach „alle Wirklichkeit" lies „wie endlich, so materiell," Darlebung u. s. w.
S. 274, Z. 13 von Unten vor „die Phantasie" ist zu setzen „die auf".
S. 282, Z. 7 von Unten ist das erste „sie" zu streichen.
S. 282, Z. 5 von Unten statt der lies den.
S. 283, Z. 4 von Unten statt Lebende lies Belebende.
S. 287, Z. 15 von Unten statt Verstandes lies Urstandes.
S. 328, Z. 12 von Oben statt unsittlichen lies sittlichen.
S. 333, Z. 16 von Unten statt verändert lies vermindert.
S. 339, S. 9 von Oben statt via lies ira.

Erste Abtheilung.

Einleitung in die Dogmatik (Lehre von der Kirche).

Einleitung in die Dogmatik.

Die Lehre von der Kirche als theologischem Erkenntnißprincip oder Quelle des Glaubens und der gläubigen Erkenntniß.

Vorbemerkungen.

Die Lehre von der Kirche, bemerkt ein älterer Theologe, [1]) bildet den Haupttheil der gesammten Theologie; mit ihr muß man beginnen. Die Kirche ist nämlich Erkenntnißprincip aller höheren Wahrheit, sie enthält die Grundlagen und Wurzeln unseres sittlich-religiösen, aus dem Glauben hervorwachsenden geistigen Lebens; sie ist auch Quelle des dogmatisch-wissenschaftlichen Bewußtseins; die erste und Grundfrage, die wir überall stellen müssen, ist: Quid credit et docet Ecclesia? Ich würde, sagt Augustin, selbst dem Evangelium nicht

---

[1]) Tournely, de Ecclesia t. 1. pag. 39.

glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche dazu bewegen würde.[1])

Enthält nach dem Gesagten die Lehre von der Kirche die Formalprincipien der Theologie, so ist sie offenbar von diesem Gesichtspunkte aus an die Spitze des dogmatischen Systems zu stellen.

Ergibt sich hieraus die Bedeutung und Wichtigkeit unseres Gegenstandes, so dürfen wir nicht unterlassen, auch auf die Zeitgemäßheit desselben aufmerksam zu machen. Wenn die ältern Theologen mehr mit dem systematischen Ausbau des Inhaltes des kirchlichen Glaubensbewußtseins beschäftigt waren, so ist es vorzugsweise Aufgabe der neueren Theologie, dieses Glaubensbewußtsein selbst nach seinen formellen Grundlagen zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung zu machen. Veranlassung hiezu gaben die Irrthümer der Reformatoren, die ihre Angriffe nicht bloß auf einzelne Dogmen richteten, sondern durch Aufstellung eines falschen, subjektivistischen Kirchenbegriffs die Fundamente des christlichen Bewußtseins selbst erschütterten.

Erleichtert ist unsere Aufgabe durch die Entscheidungen des ersten vaticanischen Concils vom Jahre 1870, das durch Dogmatisation der lehramtlichen Infallibilität des sichtbaren Oberhauptes der Kirche der Lehre von der Kirche den Schlußstein einfügte, indem es die letzte Consequenz des katholischen Kirchenbegriffes zog.[2])

Voraussetzungen. Subjektive.

Fragen wir nach den Voraussetzungen unseres Gegenstandes, so haben wir zu unterscheiden Voraussetzungen von Seiten des Objekts (objektive), und Voraussetzungen von Seiten des Subjekts (subjektive). Was zuerst die letzteren betrifft, so gehen sie auf in der Forderung des Glaubens. Da nämlich die Principien der theologischen Wissen-

---

[1]) C. epist. Manich. c. 5: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.

[2]) Die Lehre von der Kirche käme als Theil des dogmatischen Systems nach der Gnadenlehre zu stehen; da aber der Oben bezeichnete Gesichtspunkt der maßgebendere ist, so behandeln wir alle die Kirche betreffenden Fragen in der dogmatischen Einleitung, um nicht Zusammengehöriges zu trennen und lästige Wiederholungen zu vermeiden.

schaft aus einer höheren, übernatürlichen Quelle, unmittelbar aus der sapientia prima geschöpft sind, so können sie nur durch den Glauben ergriffen werden. Dieser Glaube ist aber nothwendig ein objektiver, kirchlicher Glaube; denn die höhere Wahrheit wird uns, auf eine objektiv-äußere Weise, durch die sichtbare Kirche vermittelt. Hieraus ergibt sich der Wahlspruch des Theologen: Credo ut intelligam, und die erste und Grundfrage der theologischen Wissenschaft: Quid credit et docet Ecclesia?

Objektive.

Fragen wir weiterhin nach den objektiven Voraussetzungen, so ergeben sich diese aus der Natur des Gegenstandes selbst. Die Beantwortung dieser Frage veranlaßt uns, auf den Begriff der Kirche zu reflektiren. Die tiefere Fassung desselben kann nun zwar ebenso wie die dogmatische Begründung erst das Resultat unserer dogmatischen Untersuchungen bilden. Wenn wir aber von einer vorläufigen Erklärung ausgehen wollen, so können wir den Begriff der Kirche dahin bestimmen, daß wir sie als „die in Christus durch den heiligen Geist wiedergeborene, mit Gott geeinte und immer mehr zu einende Menschheit“ auffassen.

Diese Erklärung stellt ihren Gegenstand von seiner formellen und materiellen Seite dar. In ersterer Beziehung läßt sie die Kirche als etwas Unvollendetes erscheinen. Hiezu muß bemerkt werden, daß dieses Moment der Unvollendung nur auf die subjektive, nicht auf die objektive Seite der Kirche bezogen werden darf. Die auf gottmenschlichem Grunde in der Kirche gegebene Gemeinschaft mit Gott ist nämlich eine objektive, und steht in dieser ihrer Objektivität den in sie im Laufe der Jahrhunderte eingehenden Gliedern des Menschengeschlechtes als ein vollendeter Organismus gegenüber. Insofern aber dieser objektive Organismus der Kirche die Heiligung der Menschheit successiv vollbringt, in dieser Beziehung, nach ihrer subjektiven Seite, ist sie als etwas Unvollendetes zu bezeichnen.

Betrachten wir die gegebene Erklärung in inhaltlicher Beziehung, so spricht sie einen Gedanken von principieller Tragweite aus, nämlich den gottmenschlichen Charakter der Kirche. Herausgewachsen aus dem Gottmenschen, entstanden durch Angliederung an

das gottmenschliche Haupt, trägt sie selbst durchweg die Signatur des Gottmenschen an sich.

Es löst sich aber hiemit die Frage nach den objektiven Voraussetzungen unsers Gegenstandes. Derselbe setzt, wie man aus der aufgestellten Erklärung leicht ersieht, die Idee des Gottmenschen, die Lehre von der Erlösung mit allen sich darauf beziehenden Dogmen voraus. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet schließt sich die Lehre von der Kirche als der die Gnadenschätze der Erlösung zur Heiligung der Menschheit bewahrenden und vermittelnden Heilsanstalt naturgemäß an die Lehre von der inneren Bewirkung und äußeren Vermittlung des Heils (Gnade und Sacramente) an, und fügt sich in den Kreis der soteriologischen Dogmen ein. Es ist dies die Stellung, welche in dem apostolischen Symbolum dem Glaubensartikel von der Kirche eingeräumt ist: Credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam.

Wenn wir dessenungeachtet den Traktat De Ecclesia an die Spitze des dogmatischen Systems stellen, so rechtfertigt sich dies dadurch, daß der oben hervorgehobene, principielle Gesichtspunkt der für die dogmatische Wissenschaft entscheidende ist.

Wenden wir nunmehr die theologische Grundfrage auf unsern gegenwärtigen Gegenstand selbst an, so gewinnt dieselbe folgende Gestalt: Was lehrt die Kirche von sich selbst, was für ein Bewußtsein hat sie von sich?

Die Antwort hierauf gibt uns die Kirche in ihren Symbolen.

Bestimmungen der Symbole über die Kirche.

Das Symbolum Apostolicum, wie wir es beten, sagt: credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem (art. IX.). Die römische Form dieses Symbolum, die allein frei von Zusätzen die ursprüngliche Form darbietet, sagt noch kürzer: credo sanctam ecclesiam.

Das Symbolum Constantinopol. enthält die Zusätze: unam, sanctam, catholicam et apostolicam.

Eintheilung des Traktates.

Jeder Glaubensartikel bildet einen Complex von Dogmen, ist ein engerer Lebenskreis im Organismus der christlichen Gesammt-

wahrheit; es ist in ihm eine Reihe von Dogmen, eine Fülle zusammengehöriger Wahrheiten concentrirt, welche der Theologe mittels einer vom Glauben geleiteten Dialektik zu entwickeln hat. Der vorliegende Artikel gliedert sich in zwei Haupttheile, mit welchen zugleich die sachgemäßeste Eintheilung unseres Traktates gegeben ist.

1) Credo Ecclesiam,

2) eamque unam, sanctam, catholicam et apostolicam.

Unsere Aufgabe ist demnach erstens, das Wesen und die Natur der Kirche zur möglichst klaren Anschauung zu bringen; zweitens die aus der so bestimmten Natur der Kirche folgenden nothwendigen Attribute wissenschaftlich zu entwickeln. Der Zusatz: sanctorum communionem wird aus der Betrachtung des Wesens der Kirche seine Erklärung und Begründung finden.

In ersterer Beziehung ist zunächst der Begriff der Kirche festzustellen (essentia metaphysica), worauf dann auf ihre wesentliche Constitution (essentia physica) eingegangen werden muß. Zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Kirche ist die Wortbedeutung, sowie der biblische und kirchliche Sprachgebrauch in's Auge zu fassen. Vor Allem aber werden wir unser Augenmerk auf die zahlreichen Bilder und Gleichnisse zu richten haben, in denen die heilige Schrift den geheimnißvollen Charakter der Kirche am vollkommensten zum Ausdrucke bringt.

Erster Theil.

Vom Wesen und der wesentlichen Constitution der Kirche (Credo Ecclesiam).

Erster Abschnitt.

Bestimmung des Wesens (Definition) der Kirche.

I. Wortbedeutung.

Sowohl „Kirche“ als „Ecclesia“ sind griechischen Ursprungs. Kirche kommt von dem Adjektiv κυριακή, das die Griechen häufig mit dem Worte ἐκκλησία verbanden. Von dem griechischen Ausdruck ἐκκλησία κυριακή entlehnten die Lateiner „ecclesia“, die Deutschen „Kirche“.

Ἐκκλησία, nach der Analogie von θυσία u. s. w. gebildet von ἐκκαλεῖν, drückt zunächst den actus evocandi aus, und ist so viel als evocatio, das Herausrufen; es bedeutet sodann das Resultat dieses Aktes, die Versammlung, coetus, conventus, endlich den Ort, an welchem die zusammenberufene Menge sich versammelt. So bei den Classikern namentlich bei Thukydides und Polybius.

Der Sprachgebrauch der heiligen Schrift bietet uns das Wort „ecclesia“ in verschiedenen Bedeutungen. Dieselben lassen sich in zwei Hauptgruppen sondern, von denen die eine die allgemeineren, die andere die strikteren Bedeutungen umfaßt.

Allgemeinere Bedeutungen des Wortes „ecclesia“.

1) Die allgemeinste Bedeutung ist Versammlung, Gemeinschaft, und zwar im guten wie im schlimmen Sinne. So ist A. A. 19. 39 von einer eccl. legitima, einer in gesetzlicher Weise berufenen und verlaufenden Versammlung, und ebendas. v. 32 von einer eccl. confusa die Rede. Enger ist die Bedeutung des Wortes im Psalme 21, 23: Narrabo nomen tuum fratribus meis: in medio ecclesiae laudabo te, wo es im Sinne einer religiösen, näher der Versammlung der Juden zum Lobe Gottes gebraucht ist. Weiterhin bedeutet es überhaupt das Volk, die Gemeinde Israels, die Kirche des alten Bundes. So A. A. 7, 38: Hic est, qui fuit in ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina et cum patribus nostris: qui accepit verba vitae dare nobis.

Engere Wortbedeutung.

2) Ecclesia im engeren und strikten Sinne bedeutet die Gemeinschaft der Bekenner Christi oder der christlichen Religion; in diesem Sinne umfaßt das Wort

a) entweder die Gesammtheit der unter dem Einen unsichtbaren Haupte Christus und der sichtbaren organisch gegliederten Hierarchie auf der ganzen Erde zerstreuten Christgläubigen. Hierher gehören 1. Cor. 6, 4, wo Paulus die Christen tadelt, daß sie ihre Streitigkeiten durch heidnische Richter schlichten ließen, und nicht vielmehr durch Heilige, d. i. Getaufte, qui sunt in ecclesia. Ebendaselbst 10, 32 wird die ecclesia in Gegensatz gebracht zum Heidenthum und Judenthum. In demselben Briefe 12, 28 zeigt uns der Apostel die Kirche in diesem universalen Sinne als eine organisch gegliederte, deren Haupt nach Eph. 1, 22 — ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam — Christus ist;

b) oder bezeichnet einen engeren Kreis innerhalb des großen Ganzen, eine auf einen bestimmten Ort beschränkte Gemeinde von Bekennern Christi (Particularkirche):

A. A. 8, 1: Facta est autem in illa die persecutio magna in Ecclesia, quae erat Hierosolymis. Conf. ibid. 9, 31; 1. Cor. 1, 2; 1. Thess. 1, 1; Col. 4, 16; Gal. 1, 2;

c) oder bedeutet endlich die zu einer Familie gehörigen Christen, d. i. die engste Gemeinschaft innerhalb des universalen kirchlichen Organismus; die christliche Familie, so Col. 4, 15: Salutate fratres, qui sunt Laodiciae, et Nympham et quae in domo ejus est, Ecclesiam.

Innerhalb dieser Einen, in sich gegliederten Gemeinschaft der Bekenner Christi wird nun wiederum der Ausdruck ecclesia bald zur Bezeichnung der Vorsteher gegenüber den Gläubigen — quodsi non audierit eos, dic ecclesiae, Matth. 18, 17, — bald zur Bezeichnung des christgläubigen Volkes gegenüber den Vorstehern — Tunc placuit Apostolis et Senioribus cum omni Ecclesia, A. A. 15, 22 — angewendet.

Begriffliches Ergebniß des biblischen Sprachgebrauches.

Fassen wir alle bisher angeführten Bedeutungen zusammen, so ergibt sich für das Wort ecclesia folgender Sinn: „Ecclesia ist die auf höheren Ruf zum Bekenntniß des Namens Christi versammelte oder vereinte Gemeinschaft oder Versammlung, deren Haupt Christus ist, die einerseits sich gegliedert in den Gegensatz von Vorstehern und Gemeinde, anderseits in mannigfache, untergeordnete, sociale Lebenskreise, die selbst hinwiederum aus den Versammlungen der Familienglieder bestehen."

Der Sprachgebrauch der heiligen Väter.

Denselben Sinn verknüpfen die heiligen Väter mit dem Worte ecclesia. Von den Vielen nur Wenige:

Augustinus: Ecclesia est populus fidelis, per universum orbem dispersus. [1])

Chrysostomus: Ecclesiae nomen est, conventus et congregationis. [2]) Ecclesia Dei est spiritualis conventus. [3])

---

[1]) Nach dem Catech. Rom. p. 1. c. 10. qu. 3. „Ecclesia sanctorum, ecclesia frumentorum toto terrarum orbe diffusorum." In Ps. 149. „Ecclesia est populus Dei per omnes gentes." De catech. rud. c. 3.

[2]) In Ps. 149.

[3]) Hom. 32 in Gen.

Isidorus Pelusiota: Coetus sanctorum ex recta fide optimaque vivendi ratione collectus est ecclesia Dei.[1])

Cyrillus Hierosolymitanus: Ecclesia inde apte dicitur, quod omnes vocentur et in unum coeant.[2])

Der heilige Augustin findet den Ausdruck ecclesia, berufene Versammlung, im Gegensatze zu synagoga (von συνάγειν, coagere) höchst bezeichnend: Synagogae nomen populo sub lege posito impositum est, quia pecudum more, quibus magis congregari convenit, terrena et caduca tantum bona spectaverat, quare merito christianus populus non synagoga, sed ecclesia dicitur, quia terrenis et mortalibus rebus contemtis coelestes et aeternas solummodo consectatur.[3])

Das unerlöste, in den Banden der Sünde verstrickte Geschlecht bedurfte der strengen Zucht des Gesetzes, um in ihm die Sehnsucht nach dem Erlöser zu wecken; daher trägt der alte Bund die Signatur des Zwanges; im neuen Bund dagegen, dem Reiche der Gnade, waltet das Gesetz der Freiheit.

Der Catech. Rom. findet in dem Worte evocatio eine Hinweisung auf den inneren Ruf der göttlichen Gnade und die äußere Predigt des Evangeliums, denn die Kirche, als Reich Gottes, das nicht von dieser Erde stammt, das nicht ein Produkt natürlicher geschichtlicher Entwicklung ist, ist eine Versammlung Berufener, ein Aufgebot, dem Niemand aus eigenem Antrieb allein sich anschließt. Der Apostel nennt die Christen fast in allen seinen Briefen: Berufene.

---

[1]) L. 2. ep. 246.

[2]) Cat. 18. n. 24.

[3]) Nach dem Cat. Rom. l. c. Siehe S. Augustini Exp. ep. ad Rom.: Judai quod carnales essent, pecorum more congregari dicebantur; christiani vero, quod spirituales essent, more creaturarum ratione praeditarum evocari debent. Ibid. Ecclesia quippe ex vocatione appellata est, synagoge vero ex congregatione, vocari enim magis hominibus congruit, congregari autem magis de pecoribus dici solet. Nach demselben Lehrer wird wohl die Synagoge auch ecclesia, nie aber die Kirche Synagoge genannt. Vgl. in Ps. 77 et 81.

II. Die bildliche Redeweise der heiligen Schrift.

Dem geheimnißvollen mystischen Charakter der Kirche entspricht die bildliche symbolische Redeweise, deren die heilige Schrift sich in Betreff der Kirche bedient; die tiefsten Aufschlüsse über das Wesen der Kirche gewähren uns daher die zahlreichen Bilder, in denen die heilige Schrift die Kirche darstellt.

Die Kirche wird genannt:

1) regnum, und zwar regnum coelorum, regnum Dei, regnum Christi, quod non est de hoc mundo, Matth. 13; Luc. 13, 18. 20; Joan. 18, 36;

2) civitas, Apoc. 20, 8; civitas sancta, Ib. 11, 2; civitas Dei, nova Jerusalem, quae descendit de coelo, im Gegensatz zu Babylon, Apoc. 3, 12 et al. pass.; civitas supra montem posita, Matth. 5, 14;

3) domus;

a) domus Dei, 1. Tim. 3, 15. Si autem tardavero, ut scias quomodo oporteat in domo Dei conversari, quae est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis, Hebr. 10, 21; 3, 6;

b) domus spiritualis, 1. Petr. 2, 5;

c) domus, in qua varia sunt vasa, 2. Tim. 2, 20.

d) habitaculum Dei, Eph. 2, 22;

4) templum und zwar

a) templum Dei, 1. Cor. 16, 17;

b) templum spiritus sancti, 1. Cor. 6, 19;

c) templum Dei vivi, 2. Cor. 6, 16.

Als Architekten dieses Tempels werden genannt: der Geist Jesu Christi, der die Kirche erbaut als ihr Lebensprincip, Eph. 2, 22; die Apostel, als die aktiven Organe dieses belebenden Geistes, 1. Cor. 3, 10; die Gläubigen selbst, insofern sie sich mit Freiheit einfügen als lebendige Bausteine, und Andere durch Lehre und Beispiel erbauen, Ibid.

Principales Fundament dieses Baues ist nach dem Apostel

(1. Cor. 3, 11) Jesus Christus; als secundäres Fundament gelten die Apostel, Ephes. 2, 20. Christus ist aber zugleich der Eckstein dieses Gebäudes, Eph. l. c.; Is. 28, 16.

Bezüglich der Ausdrücke: summus lapis, caput (Eph. l. c.) fundamentum, macht der heilige Augustin aufmerksam, daß bei diesem geistigen Baue das Fundament zu oberst sein muß, weil es ein himmlischer Bau ist (civitas Dei, quae descendit de coelo).[1])

Zu der Bezeichnung lapis angularis bemerkt derselbe Lehrer: Si angularis lapis est Christus, in illo quidem duo parietes compaginantur ... Sic et populi duo ex circumcisione et ex praeputio ad pacem christianam sibimet connexi in una fide, una spe, et una charitate.[2])

Den Grund, warum Christus Fundament des Hauses ist, gibt uns der heilige Petrus in seiner Predigt vor dem hohen Rathe der Juden an, A. A. 4, 12: Non est in alio aliquo salus.

Zeigen uns die bisher aufgezählten Bilder die Kirche in ihrer Ausdehnung, insofern sie ein Reich ist; in ihrer unerschütterlichen Festigkeit, ihrer Sichtbarkeit und Erkennbarkeit, insofern sie eine wohlbefestigte Stadt auf dem Berge ist; wird ferner durch das Bild vom Hause die innige Zusammengehörigkeit aller ihrer Angehörigen ausgedrückt; zeigt uns endlich das Bild vom Tempel ihre Zweckbestimmung und Reinheit: so ist das Bild vom menschlichen Leibe, das der Apostel mit so vieler Vorliebe gebraucht, ganz geeignet, die innere substantielle Einheit und die daraus hervorgehende organische Wechselverbindung aller Glieder zum Verständnisse zu bringen.

5) Ecclesia dicitur corpus:

a) unum corpus, Rom. 12, 4. 5. 1. Cor. 12, 13 squ. Eph. 4, 4;

b) corpus Christi, 1. Cor. 12, 27.

Das Haupt dieses Leibes ist Christus, Eph. 5, 23; ibid. 1, 22; Col. 1, 18; die Fülle dieses Hauptes, der Geist desselben strömt auf die Glieder über; es ist daher der diesen Leib beseelende Geist der heilige Geist: 1. Cor. 12, 11. Erhalten wird dieser Leib durch die aus dem Opfer, dem geöffneten Herzen

---

[1]) Enarrat. 1. in Ps. 29.

[2]) In Ps. 86.

des Erlösers, quellenden Sacramente, insbesondere durch das übernatürliche Lebensbrod der Eucharistie, das die zerstreuten Glieder zur Einheit und Lebensgemeinschaft des Hauptes sammelt, Joan. 6, 57. Die Funktionen desselben sind aufgezählt: Eph. 4, 11 und in den übrigen unter a) angeführten Stellen.

Verhältniß der Kirche zu Christus.

In all diesen Bildern gelangt auch das, wie aus der oben gegebenen Definition der Kirche schon erhellt, für dieselbe wesentliche Verhältniß zu Christus zu mehr oder minder bestimmtem Ausdrucke. Er verhält sich demnach zur Kirche, wie der König zu seinen Unterthanen, die Felsenburg zu den Einwohnern der Stadt, das Fundament und der Eckstein zum Gebäude, das Haupt zu dem ihm angegliederten Leibe. Andere Bilder zeigen ihn uns in dem Verhältniß des Hirten zur Heerde (Joan. 10, 11; Ib. 21, 15. 17; Matth. 18, 12), und des Bräutigams zur Braut, eine Bezeichnung, welche zumal die Reinheit, Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit der Verbindung mit Christus ausdrückt. Die Kirche nämlich wird schließlich noch genannt:

6) sponsa, ein Bild, das die heilige Schrift selbst weiter ausführt: Cant. Cant.; Ps. 44; Apoc. 21, 9; Matth. 9, 15; Joan. 3, 29; 2. Cor. 11, 2.

Die beiden zuletzt aufgeführten Bilder stehen im innigen Verhältnisse zu einander; der heilige Augustin hebt dasselbe hervor in seiner Bemerkung zu dem merkwürdigen Texte bei Is. 61, 10: Loquens etiam in eo Christus in prophetia ait: Sicut sponsus alligavit mihi mitram et sicut sponsam ornavit me ornamento. Se dixit sponsum, se sponsam. Quare se sponsum, se sponsam, nisi quia duo in carne una? Loquitur ergo Christus, quia in Christo loquitur ecclesia, et in ecclesia loquitur Christus: et corpus in capite et caput in corpore.[1]) Die Kirche ist nämlich so Braut Christi, daß sie zugleich sein Leib ist und so der Leib Christi, daß sie zugleich seine Braut ist. Ohne sich selbst zu verlieren, lebt sie in und aus Christus, nicht mehr ihr Leben, sondern das Jesu Christi.

---

[1]) In Ps. 30.

Parabeln von der Kirche.

Außer den obigen Bildern finden wir im neuen Testamente folgende Parabeln von der Kirche:

1) de agro variae fertilitatis, Matth. 13, 3;

2) de agro, ubi triticum et zizania crescunt usque ad diem messis, Ib. v. 30;

3) de vinea et de conductione operariorum, Matth. 20, 1; — der Weinberg des Herrn, durch menschliche Organe bebaut, Früchte bringend für das ewige Leben; —

4) de grano sinapis, Matth. 13, 31 — die Kirche ein Keim, der ursprünglich äußerlich unscheinbar höhere, göttliche, daher unversiegliche Lebenskraft in sich verbirgt;

5) de fermento — das Reich Gottes ein himmlisches Ferment, das intensiv und extensiv die Menschheit in geistige Gährung versetzt, Matth. 13, 33;

6) de thesauro abscondito, Matth. 13, 44; Luc. 15, 8;

7) de margarita, Matth. 13, 45;

8) de sagena, Matth. 13, 47;

9) de nuptiis, Matth. 22, 2;

10) de coena magna, Luc. 14, 16;

11) de decem virginibus, Matth. 25.

Diese Parabeln bringen uns die Kirche sowohl nach ihrer objektiven (de margarita, de thesauro abscondito), als ihrer subjektiven Seite (de agro, de sagena), nach ihrem Sein und ihrer Wirksamkeit zur Anschauung. Zur Vervollständigung fügen wir noch die in den heiligen Schriften sich findenden Vorbilder oder Typen der Kirche bei:

Typen der Kirche.

1) Ante legem mosaicam:

a) paradisus terrestris cum ligno vitae;

b) Eva, cujus formatio figurabat ecclesiae formationem de latere Christi;

c) Arca Noe;

d) Uxores Patriarcharum, Gal. 4.

2) Tempore legis mosaicae:

a) ipsa synagoga;

b) Urbs Jerusalem; nach dem schönen Hymnus: Coelestis Urbs Jerusalem (Off. Dedicat. Eccl.) ist das irdische Jerusalem Typus der Kirche; die Kirche selbst Typus des himmlischen Jerusalem;

c) templum Hierosolymitanum;

d) lapis, qui factus est mons magnus, apud Danielem.

3) In novo testamento:

a) duplex piscatio, jussu Christi facta, altera ante passionem, Luc. 5, 4, altera post resurrectionem, Joan. 21, 6;

b) navis procellis agitata, Matth. 8, 23; Marc. 4, 36; Luc. 8, 22;

c) tunica inconsutilis, das Sinnbild der unzertrennlichen Einheit der Kirche;

d) linteum illud, quod vidit Petrus, A. A. 10, 4; 11, 5.

Die bisher aufgezählten Vorbilder sind um des Vorgebildeten willen, und ist dieses höher, als jene Typen. In einem anderen Sinne ist Christus selbst Typus der Kirche, „quam Christus formavit similem sui, ad imaginem suam, de carne sua et de ossibus suis; quae sicut ipse Christus, proportione servata, est divina simul et humana, pertransitque benefaciendo, humiliata et exaltata, moriens et resurgens, ac per multas tribulationes intrans in gloriam suam[1];" ebenso die seligste Jungfrau; wie nämlich Maria, überschattet von der Kraft des heiligen Geistes den Sohn des Allerhöchsten gebar, so erzeugt die Kirche, aus der Kraft desselben göttlichen Geistes, Kinder Gottes.

III. Definition der Kirche.

Auf Grund des nunmehr zum Theil gesammelten Materials, das uns die heilige Schrift über die Kirche bietet, scheint es uns ermöglicht, auf die Begriffsbestimmung der Kirche einzugehen. Dabei

[1]) Schouppe, Elem. Tr. de Eccles. n. 94 (Tom. I.)

muß jedoch bemerkt werden, daß es sich nicht um eine streng philosophische Definition handeln könne; denn eine solche setzt zwei Bedingungen voraus, einen Grundbegriff, den das zu Definirende mit anderen Arten und in demselben Sinne gemeinsam hat (genus proximum), und eine Vielheit gleichartiger Objekte. In Bezug auf die Kirche trifft keine dieser Bedingungen zu. Die erstere nicht, denn es läßt sich keine allgemeine Bestimmung angeben, die der Kirche in demselben Sinne mit anderen Denkobjekten zukäme. Dies gilt selbst von dem Begriffe der Gemeinschaft, der sich sonst am besten dazu eignet, als genus proximum der Kirche zu dienen; denn die Kirche ist eine *mystische* Gemeinschaft freier Wesen, von der die organische Gemeinschaft der Glieder eines lebendigen Leibes doch nur ein Bild, wenn auch das beste ist. Wie wenig sich aber die Begriffe: Versammlung, Anstalt zum genus der Kirche eignen, hat Pilgram in seiner anziehenden Schrift: „Physiologie der Kirche" gezeigt (S. 1 ff.).

Die zweite jener Bedingungen trifft nicht zu, da die Kirche etwas Einziges, Geheimnißvolles und in gewissem Sinne Unendliches und daher so wenig als andere Objekte der Dogmatik, wie der Eine Christus, das Eine Opfer und die Eine Taufe, eine Definition, d. h. eine logische Umgrenzung im strengen Sinne zuläßt. Unendlich ist die Kirche in ihrem Grunde, ihrem Lebensprincipe, ihrem Leben selbst; nach ihrem Sein aber ist sie etwas durchaus Einziges, Individuelles, wie das Symbolum ausdrücklich erklärt: Credo *unam* ecclesiam.

Läßt nun zwar die Kirche eine strenge Definition nicht zu, und würden wir, falls wir eine solche anstreben wollten, mit unserem eigenen Princip, von dem wir ausgingen, dem *credo* ecclesiam in Widerspruch treten, so erheischt es doch das Interesse der Wissenschaft, eine Begriffsbestimmung zu geben, die den Regeln der Logik, soweit es die Natur der Sache zuläßt, entspricht. *Aristoteles* verlangt von einer Realdefinition, daß alle physischen Wesensbestandtheile und nothwendigen Attribute darin ihre Erklärung und Begründung finden. Eine Definition der Kirche wird daher so beschaffen sein müssen, daß sich alle nothwendigen Seiten derselben, ihre Bestandtheile und Attribute, ihr Inneres und Aeußeres, ihre Sichtbarkeit, Objektivität, Einheit, Allgemeinheit daraus ableiten oder darauf zurückführen lassen, ohne jedoch selbst in die Definition

aufgenommen zu werden. In der letzteren Beziehung fehlen die meisten der herkömmlichen Definitionen, die daher mehr Beschreibungen, als eine Wesensbestimmung bieten. Eine Definition muß das Gesetz, das den Plan, die Construktion eines Wesens beherrscht, nicht aber diese selbst enthalten.

Scheeben führt in seinen Mysterien (S. 518 und 519) treffend aus, daß es ungenügend ist, die Kirche nach Analogie anderer Gesellschaften als eine von Gott gestiftete Gesellschaft zur Erfüllung der religiösen Bedürfnisse der Menschen, oder auch als Anstalt zur religiösen Erziehung und Leitung der Menschheit aufzufassen. Durch eine solche Erklärung würde das eigenthümliche, gottmenschlich-übernatürliche Wesen der Kirche nicht berührt. Darin liegt das Mangelhafte der Bezeichnungen der Kirche als Gesellschaft oder Verein der Gläubigen und als Anstalt des Heils. Es liegt nämlich die Gefahr nahe, die Kirche ausschließlich als eine Veranstaltung zur sittlich-religiösen Erziehung des natürlichen Menschen zu fassen, als einen Verein ohne innere substantielle Einheit, als eine Anstalt zu außerhalb derselben liegenden und von ihr verschiedenen Zwecken — als einen Verein und eine Anstalt, deren es auch mehrere geben könnte, und vielleicht wirklich gibt. Die angeführten Bestimmungen drücken daher zwar nothwendige Seiten der Kirche aus, aber es fehlt in ihnen gerade der Ausdruck für das Grundgesetz und die substantielle Form der Kirche.

Den rechten Weg, die Wesensbestimmung der Kirche zu finden, weist uns die heilige Schrift, wenn sie die Kirche als Leib Jesu Christi bezeichnet. Unsere Aufgabe beschränkt sich darauf, die bildliche Redeweise der heiligen Schrift in die Sprache des Begriffs durch explicite Hervorhebung der wesentlichen Momente zu übersetzen. Wir definiren daher die Kirche als die in reale Gemeinschaft mit dem Gottmenschen aufgenommene und zu einem lebendigen Organe umgeschaffene Menschheit.

Rechtfertigung der aufgestellten Definition.

Vergleichen wir diese Erklärung mit der von Scheeben gegebenen: „Die Kirche ist die innigste und realste Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren realsten und vollendetsten Ausdruck erhält," so ergeben sich, bei wesentlicher Ueber-

einstimmung formelle Unterschiede. Den Zusatz: „wie sie in der Eucharistie ihren vollendetsten Ausdruck erhält," haben wir in unsere Definition nicht aufgenommen, da derselbe Etwas, was zum physischen Bestande der Kirche gehört, ausdrückt, also Etwas, was zwar im Wesen seinen Grund hat, aber nicht unmittelbar (für den denkenden Geist) mit demselben gegeben ist.

Dagegen darf in der Begriffsbestimmung der Kirche das Moment der aktiven Organschaft nicht fehlen. Der erwähnte Schriftsteller hebt die Bedeutung dieses Momentes selbst treffend hervor, indem er sagt: „Die übernatürliche Mutterschaft ist das Centralmysterium der Kirche als einer organisch gebildeten Gesellschaft;" und seine weiteren Ausführungen scheinen zu beweisen, daß er den oben angeführten Zusatz zu dem Zwecke hauptsächlich in die Definition der Kirche aufgenommen, weil die Mutterschaft der Kirche sich vor Allem in der Setzung der realen Gegenwart und in der Vermittlung der substantiellen Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, d. h. in der Setzung und Spendung der Eucharistie als des Mittelpunktes aller sacramentalen Thätigkeit sich erweist. Die Mutterschaft der Kirche muß aber ausdrücklich in ihrer Begriffsbestimmung hervorgehoben werden, da es ihr wesentlich ist, nicht bloß in realer Gemeinschaft mit dem Gottmenschen zu stehen, sondern diese Gemeinschaft auch Anderen als lebendiges Organ vermitteln zu können. Dagegen braucht die Beziehung der Kirche zur Eucharistie, so principiell dieselbe ist, und so sehr sie auch für das tiefste Verständniß der Kirche nothwendig ist, doch nicht ausdrücklich in die Definition aufgenommen zu werden, da sie, wie schon bemerkt, zum physischen Lebensbestande der Kirche gehört. Freilich muß sie sich aus der Definition nach ihrer innerlichen Congruenz und Nothwendigkeit begreifen lassen. Dies ist aber bezüglich unserer Definition auch der Fall; denn der Zusatz bei Scheeben erklärt sich uns als Folge der realen, vollkommenen Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, der durch sacramentale Mittheilung seines wirklichen Leibes die zerstreuten Glieder der Menschheit zur Lebenseinheit mit sich zieht, und aus ihnen seinen mystischen Leib sich erbaut, erhält und vollendet.

Zur Erklärung bemerken wir noch kurz Folgendes. Die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen ist eine reale, nicht bloß moralische; die Kirche nämlich ist dadurch Leib Christi, daß das göttliche Haupt

allen Gliedern sein Leben, ein höheres, nicht aus der Kraft der Natur stammendes Leben mittheilt. Ferner ist die Kirche lebendiges Organ; Organ, insofern der Erlöser durch sie die Menschheit der Gnadenschätze der Erlösung, des übernatürlichen Lebens theilhaft macht; lebendiges Organ: denn sie enthält jene Gnadenschätze nicht, wie ein todtes Gefäß, sondern ist von ihnen lebendig durchdrungen, eine lebendige Autorität für freie geistige Wesen.

Die herkömmliche Definition der Theologen.

Vergleichen wir die gegebene Begriffsbestimmung mit den herkömmlichen, z. B. mit der von Schouppe, so finden diese leicht ihre Erklärung und Beurtheilung. Schouppe definirt: Societas fidelium baptizatorum, quos interius quidem animat fides, spes et caritas; exterius autem fidei ejusdem christianae professio, et eorundem sacramentorum communio adunat, sub uno capite in Christo in coelis et ejus in terra vicario, summo nempe Pontifice. [1])

Betrachten wir diese Bestimmung näher, so beweist schon die Ausscheidung zweier Theile, von denen der eine die Seele, der andere den Leib der Kirche definirt, daß man es hier nicht mit einer Bestimmung des metaphysischen Wesens, d. h. des tiefsten idealen Grundes der Kirche, sondern mit einer Bestimmung ihres realen Seins und Lebensbestandes zu thun hat. Die darin hervorgehobenen Momente aber erscheinen als ebenso viele Folgen aus dem Begriffe der Kirche als realer, passiver und aktiver Gemeinschaft mit dem Gottmenschen. Als solche nämlich ist sie nothwendig constituirt aus Göttlichem und Menschlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem, Leib und Seele; ist ihre Einheit sowohl eine mystische und innere (fides, spes et caritas), als eine sittliche und äußere (fidei professio), in dieser doppelten Beziehung bewirkt und erhalten durch ihre, sacramental (sacramentorum communio) und autoritativ thätigen, in dem sichtbaren Stellvertreter Christi (sub Christi in terra vicario) principiell und lebendig geeinigten Organe. Indessen bildet

---

[1]) De Eccles. Const. n. 89 (t. I. p. 188 squ.).

die Erklärung der physischen Constitution und Organisation der Kirche aus ihrem Wesen den zweiten Theil unserer Aufgabe, zu dessen Lösung wir uns nunmehr zu wenden haben.

Zweiter Abschnitt.

Von der wesentlichen Constitution (essentia physica) der Kirche.

Die Eintheilung dieses Haupttheils unseres Traktates ergibt sich uns, wenn wir den durch die Begriffsbestimmung gewonnenen Faden verfolgen; wir legen damit zugleich den Prüfstein an die gegebene Definition selbst an. Es verhält sich nämlich die Darstellung des physischen Wesens zum metaphysischen wie Grund- und Aufriß eines Gebäudes zu dem dasselbe beherrschenden Grundverhältniß. Der durch den Begriff der Kirche indicirten Eintheilung entsprechend haben wir die Lebensgemeinschaft mit dem Gottmenschen zuerst im Allgemeinen, dann im Besonderen in's Auge zu fassen; im Allgemeinen nach ihren beiden Seiten, der göttlichen und menschlichen, sichtbaren und unsichtbaren, inneren und äußeren, sowie nach deren innigen, unzertrennlichen Einheit; im Besonderen hinwiederum nach der passiven und aktiven Seite dieser Gemeinschaft. In ersterer Beziehung ist die Mitgliedschaft der Kirche principiell zu erörtern. In der letzteren Beziehung, d. h. inwiefern die Kirche das lebendige Organ des Gottmenschen ist zur Begründung und Vollendung jener passiven Gemeinschaft, kommt die doppelte Mutterschaft der Kirche, ihre sacramentale und autoritative, in Betracht. Doch wird nur die letztere ausführlich besprochen werden müssen, da die erstere, wie bekannt, den Gegenstand eines besonderen Traktates ausmacht.

A. Die physische Constitution der Kirche im Allgemeinen.

Das Sein jedes Wesens ist durch sein Werden bestimmt.[1]) Die Kirche aber ist eine unmittelbare göttliche Setzung, eine neue Schöpfung und so wenig ein geschichtliches Produkt, als der Gottmensch, so sehr sie auch in ihrer Erscheinung, gleichwie dieser geschichtlich ist. Wir haben daher die Setzung der Kirche zunächst zu betrachten, oder was dasselbe ist, zuerst zu handeln de institutione ecclesiae.

I. Die Kirche in ihrem Werden als neue Schöpfung.

Die Erlösungsthatsachen, durch welche Jesus Christus die Kirche gründete, sind folgende:

1) Berufung der Jünger;

2) Erwählung der Apostel;

3) den Aposteln gewordene Verheißungen;

4) Erfüllung dieser Verheißungen, vor Allem

5) Sendung des heiligen Geistes — dies natalitius — der Kirche.

1) Berufung der Jünger.

Die ersten Jünger berief Jesus, nachdem er, von seiner vierzigtägigen Fasten zurückgekehrt, sich abermals am Flusse Jordan zeigte, wo ihn Johannes getauft hatte. Bei seinem Erscheinen wies Johannes seine Jünger auf ihn hin mit den Worten: Ecce agnus

---

[1]) Mit dem oben ausgesprochenen Grundsatz soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß sich im Werden Momente finden können, die im Sein nicht mehr vorhanden sind; solche Momente sind jedoch accidenteller Natur und betreffen nicht die innere Constitution der Sache; so war z. B. die Unfehlbarkeit der einzelnen Apostel ein außerordentliches Mittel zur Gründung der Theilkirchen, nicht aber ein wesentliches Moment in der Institution und Constitution der Kirche.

Dei. In Folge dessen schlossen sich zwei Jünger des Johannes an Jesus an. Der Eine von ihnen war nach Angabe des Evangeliums (Joan. 1, 40) Andreas, der Andere, nach der Angabe der heiligen Väter Johannes, Beide nachmals Apostel. Wie es scheint, am Tage darauf, führte Andreas seinen Bruder Simon (v. 41) und den Philippus zu Jesus (v. 43). Philippus endlich führt den Nathanael herbei (v. 45). Einen Tag später (die tertia) nimmt Jesus diese Fünf mit sich auf die Hochzeit nach Kana, und entläßt sie darauf wieder zu ihrem Gewerbe. Dies die erste Berufung von Jüngern.

Im Februar des folgenden Jahres rief Jesus wieder den Petrus und Andreas durch den von Lukas berichteten (Luc. 5, 8) wunderbaren Fischfang zu sich; ebenso den Jacobus und Johannes, die eben ihre Netze ausbesserten (Matth. 4, 18. 21). Um dieselbe Zeit machte Jesus in Galiläa viele Jünger. Bald darauf erfolgte die Berufung des Matthäus vom Zollhaus weg, die uns dieser selbst berichtet (9, 9).

2) Erwählung der Apostel.

Dieselbe fällt etwa fünfzehn Monate nach der ersten Berufung der Jünger am Jordan, in den Mai des zweiunddreißigsten Lebensjahres Christi. Anfangs waren die Apostel den übrigen Jüngern und Anhängern Christi gleichgestellt; es war erst eine Ausscheidung erfolgt, vergleichbar der Ausscheidung von Licht und Finsterniß bei der ersten Schöpfung, nämlich die der Gläubigen gegenüber dem ungläubigen Judenvolke, und damit die erste Bedingung für die Gründung der Kirche gesetzt.

Nun erfolgte eine zweite Ausscheidung unter den Gläubigen selbst, indem zwölf aus der Schaar der Jünger zu besonderen Begleitern Jesu erhoben wurden.

Es findet aber noch eine weitere Ausscheidung und Gliederung statt, indem Petrus als Mittelpunkt des engeren Kreises der Apostel und so als Spitze der gesammten Stufenordnung designirt wird, und zum Kennzeichen seiner Bevorzugung einen neuen Namen erhält, wie ihm bei seiner ersten Berufung verheißen worden war (Matth. 16, 18).

3) Die den Aposteln gegebenen Verheißungen.

Die den Aposteln gegebenen Verheißungen zerfallen in solche, die der Gesammtheit, und in solche, die dem Apostel Petrus gegeben wurden.

Dem Petrus (noch Simon) wird sogleich bei seiner Berufung ein neuer Name verheißen: vocaberis Cephas. In seinem dritten Lehrjahre gibt Jesus dem Apostel eine allumfassende Verheißung (Matth. 16, 18). Ueber den Sinn, den das Bauen super petram hat, vgl. Matth. 7, 24—29.

Wenn der Apostel Petrus schon bei der ersten Berufung eine Verheißung erhielt, so die übrigen Apostel bei der zweiten. Matth. 4, 19: faciam vos fieri piscatores hominum.

Die wichtigste der Gesammtheit der Apostel gegebene Verheißung ist erzählt Matth. 18, 18: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelis etc. Die Analogie mit Matth. 16, 18 berechtigt uns, diese Worte noch nicht im Sinne einer wirklichen Gewaltübertragung, sondern als Verheißung aufzufassen. Dieselbe wird den Aposteln gegeben, insofern sie eine moralische Person, eine Körperschaft ausmachen, an deren Spitze Petrus steht; denn es ging ihr das dem Petrus gemachte Versprechen voraus: vocaberis Cephas.

Die Verheißung des heiligen Geistes.

Von ganz besonderer Bedeutung ist die promissio Spiritus sancti. Schon im alten Testamente wird der heilige Geist wiederholt verheißen: Is. 44, 3. Jer. 31, 33. Ezech. 36, 26. Joel 2, 28. 29. Die letztere Stelle lautet: Et erit post haec: Effundam spiritum meum super omnem carnem: et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae; senes vestri somnia somniabunt et juvenes vestri visiones videbunt. Sed et super servos meos et ancillas in diebus illis effundam spiritum meum. Unter den Evangelisten betont namentlich der heilige Johannes die betreffenden Verheißungen Jesu (Joan. 14, 16. 26. Ib. 16, 7. 8).

Als Jesus nach seiner Auferstehung den elf in Jerusalem versammelten Aposteln erschien und ihnen die Gewalt der Sündennach-

lassung ertheilte, verhieß er abermals den heiligen Geist (Luc. 24, 49. Conf. A. A. 1, 4—8).

Nachdem wir die auf die Constitution der Kirche bezüglichen Verheißungen des Erlösers vorgeführt haben, dürfte es nicht überflüssig sein, noch einmal an das Princip, daß die Kirche in ihrem Sein durch ihr Werden bestimmt ist, zu erinnern und auf die Bedeutung der Umstände, z. B. der Aufeinanderfolge u. s. w., unter denen jene Verheißungen gegeben wurden, aufmerksam zu machen.

4) Erfüllung der Verheißungen.

Die Gewaltübertragung Jesu an seine Apostel ist entweder eine formelle, explicite, oder eine implicite, und erfolgte in der Form eines Auftrags, Befehls, der aber die Uebertragung einer Vollmacht oder Gewalt in sich schloß. In der letzteren Form überträgt Christus seinen Aposteln sofort nach ihrer Ausscheidung aus der Zahl der übrigen Jünger die Gewalt zu lehren (Matth. 10, 1), sowie weiterhin die Gewalt, Brod in den Leib Jesu zu verwandeln und das Opfer des neuen Bundes darzubringen: Hoc facite in meam commemorationem (Luc. 22, 19. Conf. 1. Cor. 11, 24). In der ersteren Weise dagegen überträgt der Sieger über den Tod am Abende des Auferstehungstages seinen Aposteln die Gewalt der Sündennachlassung (Joan. 20, 21) und zwar zunächst ganz allgemein: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos; darauf mit ausdrücklicher Bezeichnung: Accipite Spiritum sanctum etc.

Bei seiner Auffahrt faßt Jesus noch einmal alle Aufträge und Gewalten, die er den Aposteln ertheilt und übertragen, die Bevollmächtigung zu ihrer gesammten autoritativen und sacramentalen Wirksamkeit zusammen: docete omnes gentes baptizantes etc. (Matth. 28, 19).

Dem Petrus wurde die ihm verheißene specielle Vollmacht ertheilt am See Tiberias (Joan. 21, 15). Die agni und oves sind alle Gläubigen ohne Ausnahme.

5) Die Sendung des heiligen Geistes.

Die Sendung des heiligen Geistes muß in Beziehung auf die den Aposteln übertragene Gewalt als innere Befähigung und

übernatürlicher Beistand zur Ausübung derselben betrachtet werden (A. A. 2).

Um die Bedeutung dieses Ereignisses richtig zu würdigen, müssen wir es mit der Thatsache zu vereinbaren suchen, daß Jesus nach Joan. 20, 22 bereits am Ostersonntage Abends seinen Aposteln den heiligen Geist ertheilte (Haec cum dixissit, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum etc.), während andererseits ausdrücklich erklärt wird, daß der heilige Geist erst nach der Auffahrt Christi gegeben werden könne (Joan. 16, 7: Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Cf. Joan. 7, 39), und bei dieser selbst Christus wiederholt den Aposteln verspricht, daß sie in wenigen Tagen die Geistes- und Feuertaufe empfangen sollten. Es scheint hiernach, daß die Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingsttage sich nicht auf die Ausübung des Apostelamtes, sondern auf die Heiligung der Gesammtkirche bezieht, was auch dadurch bestätigt zu werden scheint, daß der heilige Geist an diesem Tage ebenso auf die übrigen Gläubigen, wie auf die Apostel herabkömmt.

Die Unzulässigkeit dieser letzteren Auffassung dürfte jedoch zur Genüge daraus erhellen, daß dann die Kirche nach der Seite ihres Wesens, wonach sie lebendiges Organ des Gottmenschen ist, schon vor dem Pfingstfeste bestanden hätte. Um daher den Widerspruch, der in der Joan. 20, 22 erzählten Thatsache zu liegen scheint, zu lösen, haben wir eine doppelte Geistessendung zu unterscheiden; die eine besteht in der Uebertragung der Gewalt von Seite Christi; die andere ist jene Mission des heiligen Geistes, welche die innere Befähigung der Apostel zur Ausübung der ihnen verliehenen Gewalt zum Zwecke hat.

Analogie mit der Schöpfungsgeschichte des Menschen.

Fassen wir die Momente im Werden der Kirche, wie wir sie aus dem Bisherigen kennen gelernt haben, zusammen, so werden wir die Bildung derselben in der Schöpfungsgeschichte des Menschen deutlich vorgezeichnet finden. Die aus den ungläubigen Juden ausgeschiedenen Anhänger und Jünger Jesu bilden das Material, aus dem der Leib der Kirche erbaut werden soll — limus terrae (1. Mos. 2, 7). Die Wahl der Apostel aus der Mitte der Jünger und die Wahl des Petrus aus den Aposteln entspricht dem „for-

mavit". So war die Kirche bereitet, wie der erste Mensch, den Hauch des Lebens zu empfangen. Von jenem heißt es: Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. Was hier am Menschen geschah, nachdem seine Bildung vollendet war, dasselbe erfüllte sich an der Kirche am Pfingstfeste. Die im Saale zu Jerusalem versammelten Gläubigen bilden eine neue, in sich gegliederte Schöpfung. Dieser Schöpfung wird vom Vater der von ihm und dem Sohne ausgehende Geist eingehaucht, und sie tritt in der ganzen ihr von Christus gegebenen Gestaltung in's Leben, um auf Grund des göttlich verliehenen Organismus sich lebenskräftig zu entfalten und zu bethätigen.

Bedeutsam ist, daß die Ausgießung des heiligen Geistes nach vollbrachtem Erlösungsopfer und nach dem Eintritt Christi in seine Herrlichkeit erfolgt; es liegt hierin der bestimmteste Hinweis darauf, daß der Geist der Kirche aus dem Opfer quillt, und daß es ein himmlischer, göttlicher Geist ist, der sie mit wahrhaft übernatürlichem, den Keim ewiger Herrlichkeit bergenden Leben erfüllt.

Die Schöpfungsgeschichte des Menschen bietet auch für die soeben hervorgehobenen Momente Vergleichungspunkte dar. Wie nämlich das Weib aus Adam gebildet wurde, so wurde die Kirche aus der geöffneten Seite des Erlösers geboren, und von seinem gottmenschlichen Leben durchdrungen, ist sie Mutter der Lebendigen, d. i. der Kinder Gottes, geworden.

Die der Kirche von Christus gegebene Organisation sollte nach der Absicht des Erlösers unveränderlich fortbestehen bis an's Ende der Zeiten. Dies geht daraus hervor, daß die Mission der Apostel an die ganze Welt gerichtet ist (Matth. 24, 14; 28, 19), und noch mehr aus der Verheißung, Christus werde bei seinen Aposteln sein bis an's Ende der Welt (Matth. 28, 20: Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi), womit von selbst die Fortdauer der Apostel als moralische Körperschaft und damit die Fortdauer der Gesammtorganisation der Kirche bis an's Ende der Zeiten ausgesprochen ist.

Die eben angeführte Verheißung enthält den Grund des Bestandes der Kirche in der unauflöslichen Verbindung des heiligen Geistes mit der in die Gläubigen und den in Petrus geeinten Apostolat sich gliedernden Kirche. Diesen Bestand der Kirche haben wir

nunmehr selbst nach seinen Gründen, nach seinen Theilen und deren gegenseitigem Verhältniß in's Auge zu fassen.

II. Die Gründe des physischen Lebensbestandes der Kirche.

Wie die Kirche nicht ein bloß collektives Ganzes mit moralischer Einheit ist, sondern ein Organismus mit innerer, substantieller Einheit, so steht auch Christus, ihr Haupt, nicht in äußerer, moralischer Beziehung zu ihr, ist nicht bloß ihr Stifter, sondern ihr fortwährender Lebensgrund, aus welchem ihr der sie belebende Geist unaufhörlich zuströmt. Wenn wir daher den heiligen Geist als das Lebensprincip, den Seinsgrund der Kirche, bezeichnen, so können wir Christum als Fundament und Haupt der Kirche, den lebendigen Daseinsgrund derselben nennen. In Christus und dem von ihm ausströmenden heiligen Geist erkennen wir sonach die tiefsten Gründe des physischen Lebensbestandes der Kirche. Sie sind aber dies durch ihre unversiegliche, reale Gegenwart in der Kirche. Wir haben daher, um die Kirche in ihrem Sein und Wesen tiefer zu erkennen, den Sinn zu bestimmen, in welchem Christus und sein Geist in ihr gegenwärtig sind.

1) Nähere Bestimmung der Gegenwart Christi als des Daseinsgrundes der Kirche.

Wir wissen bereits, daß Christus seine Gewalt an Petrus und die Apostel übertragen hat. Die Gewalt Christi ist demnach beständig in der Kirche vorhanden in dem nämlichen Umfang, in derselben Unbeschränktheit, wie Christus selbst sie besitzt: Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Durch diese Macht ist Christus zunächst in seiner Kirche gegenwärtig, indem er durch die Apostel fortlebt und fortwirkt. Man kann diese Art der Gegenwart Christi als eine moralische bezeichnen im Unterschied von der sogleich näher zu erwähnenden realen, wenn man nur nicht vergißt, daß auch jene Gegenwart wegen des Beistandes des heiligen Geistes und des priesterlichen Charakters ein reales Moment implicirt und die Folge einer realen Gemeinschaft mit dem Gottmenschen ist.

Mit dieser moralischen Gemeinschaft aber ist eine höhere ge-

geben. Denn jene den Aposteln übertragene Vollmacht und Sendung schließt auch die Gewalt und den Auftrag in sich, der in den Worten liegt: Hoc facite in meam commemorationem, d. h. die Gewalt und den Auftrag, das Opfer der Erlösung und damit Christum selbst in reeller und substantieller Weise zu vergegenwärtigen.

Dadurch, daß Christus in jenem Augenblicke, in welchem er das Erlösungsopfer vollbringt mit den Worten: Hoc est corpus meum — hic est calix sanguinis mei — zu den Aposteln spricht: hoc, scil. quod ego facio, facite in meam commemorationem, macht er sie zu Inhabern seiner selbst gerade in der Eigenschaft, in welcher er sich in diesem hochheiligen Momente seines Lebens darstellt. Die heiligste Opfergabe, in blutiger Weise dargebracht am Kreuze, wird dadurch zu fortwährender unblutiger Erneuerung dieses Opfers das freie Eigenthum der Apostel und der Kirche.

Dadurch nun, daß die Kirche, deren Eigenthum das Opfer der Erlösung geworden ist, den Auftrag: hoc facite in meam commemorationem fortwährend erfüllt und so das Opfer setzt als Grund der Erlösung, setzt sie sich selbst; denn das ist ja ihr Wesen, daß sie die Macht hat, die Menschheit fortwährend zu erlösen, genauer, ihr die Erlösung in reeller, lebendiger Weise zuzuwenden, im Gegensatz zu einem am ersten Charfreitag abgeschlossenen Erlösungsproceß.

Zusammenhang des eucharistischen Opfers mit dem Wesen der Kirche.

Wäre nämlich die Erlösung durch die Opferthat Christi am Kreuze nicht bloß in der Art vollendet, daß sie objectiv und für Alle begründet, sondern in dem Sinne, daß sie auch ein- für allemal und für Alle bewirkt worden, und brauchten daher, wie im protestantischen Systeme, die Einzelnen der für sie vollbrachten Erlösung nur bewußt zu werden, so bedürfte es, weil keiner lebendigen Aneignung, auch keines lebendigen Organes zur Vermittlung der Erlösung, keiner Kirche; die Kirche könnte dann nur mehr der Inbegriff derjenigen sein, die sich in Fiducialglauben ihrer Erlösung bewußt geworden sind. Findet dagegen eine fortwährende, reale Application der Erlösung durch das Organ des Gottmenschen, die Kirche, statt, so muß in ihr die Opferthat Christi ebenso real fortbestehen und in Zeit und Raum präsent sein, als sie darin realiter fortwirkt, und als

ihre Wirkung selbst eine reale und lebenskräftige, die Menschheit umschaffende ist.

Die Kirche besitzt daher das Erlösungsopfer und in ihm den Grund der Erlösung. Sie besitzt damit zugleich den Grund der Erlösungsgnade und folglich den Grund der Heiligung der Menschheit und damit auch den heiligen Geist selbst, den der Vater auf Grund des Erlösungsopfers am Pfingsttage ausgegossen hat. Dieser Besitz des heiligen Geistes bürgt ihr hinwiederum für die Fortdauer und ungetrübte Integrität des Opfers der Erlösung, wie im Besitze dieses die Bürgschaft für die ewige Gegenwart des heiligen Geistes gegeben ist. Und so findet in der Kirche eine ewige Sendung des heiligen Geistes, ein ununterbrochener Pfingsttag statt; die Eucharistie aber ist der Himmel, von welchem die ewige missio Spiritus Sancti ausgeht.

Der in der Eucharistie real gegenwärtige Christus ist die Lebensmacht, durch die sich sein Leib, die Kirche, erhält und erbaut, der Lebensherd, von dem eine doppelte Lebensströmung ausgeht, indem sich an ihm das aktuelle und habituelle Geistesleben der wiedergebornen Menschheit entzündet, der Magnet im Reiche der Seelen, dessen geheimnißvoller Zug die Geister an sich zieht (Joan. 12, 32: Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum).

Fassen wir das über die Gegenwart Christi in der Kirche Gesagte zusammen, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt: Die Permanenz Christi in der Kirche ist in gewisser Beziehung eine erhöhte potenzirte Gegenwart Christi in der Menschheit, eine Gegenwart, höher und vollkommener, als seine Gegenwart während seines dreiunddreißigjährigen Wandels hienieden; denn

1) ist Christus in der Kirche permanent als ewiger Hohepriester und immerwährendes Opferlamm und somit als Realgrund alles Heiles innerhalb der Kirche;

2) in dem unmittelbar aus dem Opfer entspringenden Sacramente der Eucharistie ist Christus vere, realiter et substantialiter gegenwärtig, und ist so Gegenstand ewiger Anbetung;

3) ist Christus gegenwärtig als Lehrer, der durch seinen Geist und den Mund der lehrenden Kirche den ganzen Inhalt und unerschöpflichen Reichthum der geoffenbarten Wahrheit verkündet;

4) Christus ist es, der durch seinen Geist die Gläubigen heiligt

in den heiligen Sacramenten: Christus est, qui baptizat, qui confirmat (S. August.).

5) Christus ist in seiner Kirche permanent als Gesetzgeber und Richter, denn er ist es, der durch seinen Geist die Ausübung der Gewalt leitet.

2) Gegenwart des heiligen Geistes als des Seinsgrundes der Kirche.

Der heilige Geist ist auf eine zweifache Weise in der Kirche gegenwärtig und thätig:

1) als Geist der Kraft die Kirche in der ihr von Christus gegebenen Form und Organisation verwirklichend und beseelend. Als Geist der Kraft befähigt er, innerlich waltend und umschaffend, die Glieder der Kirche zu dem Amte, zu dem sie Christus bestimmt hat. Hierauf bezieht sich das ganze zwölfte Capitel des ersten Korintherbriefes. Die Apostel erhielten daher zwar die priesterliche Gewalt, das heilige Opfer darzubringen, schon beim letzten Abendmahle; es ist aber nicht bekannt, daß sie dieselbe vor dem Pfingsttage ausgeübt hätten; denn sie bedurften noch der inneren Geistesweihe, um befähigt zu sein zur Ausübung des heiligen Amtes. Dasselbe gilt von der Vollmacht, die Sünden nachzulassen.

Durch die Weihegewalt besitzt die Kirche die Macht, den heiligen Geist als Geist der Kraft in sich fortwährend zu erhalten. Durch sie hat Christus der Kirche seinen Geist zum freien Eigenthum gegeben, wie er im Opfer sich selbst ihr zu eigen gab. Sie besitzt damit die Macht, sich bis an's Ende der Welt fortwährend zu erneuern und fortzupflanzen, und es ist daher diese Gegenwart des heiligen Geistes in Wahrheit eine Gegenwart der Kraft noch zur Erneuerung und zu unversieglichem Leben.

In der Weihegnade liegt aber auch das Anrecht auf den ununterbrochenen Beistand des heiligen Geistes zur Ausübung des dreifachen Amtes, zu der die einzelnen Berufenen, an der Vollgewalt der Kirche in verschiedenen Graden participirend, innerlich befähigt sind, nämlich des Priester-, Lehr- und königlichen (Hirten-)Amtes.

Diese Gegenwart des heiligen Geistes entspricht jener Gegenwart Christi, die wir als moralische bezeichnet haben, und steht mit ihr im innigsten Zusammenhange. Dasselbe Verhältniß der Analogie

und des inneren Zusammenhangs besteht zwischen der realen Gegenwart Christi und der zweiten Art der Gegenwart des heiligen Geistes; der heilige Geist ist nämlich

2) noch in anderer Weise der Kirche gegenwärtig und es hat jene erste Gegenwart der Kraft noch diese zweite zu ihrem Zwecke und ihrer Wirkung. Der heilige Johannes drückt sie mit den Worten aus: gratia et veritas (Joan. 1, 17); der Apostel Paulus mit den Worten: justitia et veritas (Eph. 5, 9), und an einem anderen Orte bezeichnet er sie als manifestatio Spiritus (1. Cor. 12, 7).

Die Wahrheit besitzen wir im Glauben an die Predigt des apostolischen Lehramtes; die Rechtfertigung (gratia, justitia) durch die Sacramente des apostolischen Priesterthums. Nun ist aber der Glaube in seiner doppelten Bedeutung als fides actualis und fides habitualis eine Gabe des in unserm Innern wirkenden heiligen Geistes. Die Rechtfertigung ist ebenfalls ein Werk desselben Geistes, ja sie ist noch mehr, sie ist ein wahres Innewohnen des heiligen Geistes in den Seelen, der sein übernatürliches Bild in ihnen ausprägt und in geheimnißvolle Lebensverbindung mit ihnen tritt. Wir haben damit eine reelle Gegenwart des heiligen Geistes, verschieden von der Gegenwart der Kraft und dem Beistande nach durch das Sacrament der Weihe.

Diese zweite Gegenwart ist, wie bemerkt, das Heil der ersten; denn die Kirche besitzt den Geist der Kraft, um das übernatürliche Bild Gottes, den heiligen Geist, in den Seelen zu erzeugen. Dieses Verhältniß hindert jedoch nicht, die Gegenwart des heiligen Geistes als Geist der Kraft als eine Potenzirung der Gegenwart in den Seelen zu betrachten; denn die letztere gehört zur passiven Seite der Gemeinschaft der Kirche mit Christus, die erstere aber zur aktiven; das Aktive aber ist überall das Höhere; durch den heiligen Geist als Geist der Kraft bethätigt sich nämlich die Kirche als Mutter, und es kommt daher in dieser Art der Gegenwart das tiefste Wesen der Kirche zur Geltung.

Dieser zweifachen Gegenwart nach wurde der heilige Geist am Pfingsttage, dem Tage ihres Ursprungs, der Kirche verliehen; an diesem Tage wurde nicht allein die persönliche innere Heiligung der Apostel und Gläubigen vollzogen, sondern auch die nothwendige geistige Befähigung und Weihe allen zu thätigen Organen in der Kirche Berufenen gegeben, kurz die Kirche wurde nach dem ganzen

ihr von Christus gegebenen Organismus vom heiligen Geiste erfüllt, und so im eigentlichen Sinne geboren.

Mit diesem Tage begann jene zweifache Doppelströmung, sowohl die des heiligen Geistes aus dem Opfer, und in gewissem Sinne des Opfers aus dem heiligen Geiste, als auch desselben heiligen Geistes, wie er durch Wahrheit und Gnade in den Seelen wohnt, aus der in Autorität und Sacrament waltenden Geisteskraft.

Ableitung aus dem Wesen der Kirche.

Führen wir die zweifache Gegenwart Christi und des heiligen Geistes, die wir in innigstem Zusammenhange und lebendigster Einheit denken müssen, auf den Begriff der Kirche zurück, und betrachten wir sie im Lichte desselben, so gehört die Gegenwart des heiligen Geistes in den Seelen zur passiven Seite der realen Gemeinschaft mit Christus, die übrigen Arten der Gegenwart aber zur aktiven Seite dieser Gemeinschaft. Dadurch nämlich ist die Kirche als Braut Jesu Christi und als Mutter der Erlösten constituirt, daß sie überschattet vom Geiste der Kraft, das Geheimniß der Mutterschaft Mariens zunächst dadurch fortsetzt, daß sie den Preis der Erlösung und den Erlöser selbst zu fortwährender Präsenz gleichsam wiedergebiert, dann aber dadurch, daß sie mittels dieses energischen Mittel- und Quellpunktes des übernatürlichen Lebens Söhne Gottes von Gnaden erzeugt, wie Maria den Sohn Gottes von Natur, und so sich wahrhaft erweist als „Mutter der Lebendigen".

III. Die physischen Bestandtheile der Kirche.

Die Kirche steht mit dem Gottmenschen in realer Lebensgemeinschaft, sie ist sein Organ, sein Leib; sie trägt daher durchaus das Gepräge ihres gottmenschlichen Hauptes. Dieser gottmenschliche Charakter der Kirche zeigt sich vor Allem in ihrer physischen Constitution. Göttliches und Menschliches durchdringen sich in ihr.

Die Betrachtungen über das Werden der Kirche haben uns gelehrt, daß an ihr ein Zweifaches unterschieden werden muß, ein Aeußeres, nämlich die ihr von Christus gegebene Organisation und Verfassung, und ein Inneres, nämlich die Gegenwart Christi und

des heiligen Geistes. Beide Momente sind in ihrer Einheit festzuhalten. Denn Christus und der heilige Geist bilden, sofern sie der Kirche innewohnen, noch nicht die Kirche selbst; ebensowenig ist der äußere Organismus, Papat, Apostolat u. s. w. für sich allein schon die Kirche. Wir haben vielmehr die Kirche als lebendige und unzertrennliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, Inneren und Aeußeren, Unsichtbaren und Sichtbaren zu erkennen. Wie der Logos und die menschliche Natur in lebendiger Einheit und Durchdringung der Eine Christus ist, so ist Christus und der heilige Geist mit den Aposteln und Gläubigen die Eine Kirche; und wie die menschliche Natur vom Logos getrennt nicht einmal gedacht werden kann, so auch nicht die Gemeinschaft der Apostel und Gläubigen getrennt von Christus und seinem Geiste.

Auf Grund Desjenigen, was wir über die Schöpfung der Kirche, sowie über die überirdischen Wurzeln ihres Daseins und Seins gesagt haben, dürfte es leicht sein, im Einzelnen zu bestimmen, was der äußeren und inneren Seite der Kirche angehört.

Das Aeußere, Sichtbare an der Kirche.

Im Aeußeren der Kirche kommt ihr Wesen zur Erscheinung. Besteht nun das Wesen der Kirche in der Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, so muß diese nach ihrer aktiven wie nach ihrer passiven Seite zur äußeren Darstellung gelangen. In ersterer Beziehung gehören zum Aeußeren der Kirche:

1) Die Träger der von Christus hinterlassenen Gewalt; denn sie sind äußerlich bestimmt, sichtbar, individuell: Obedite praepositis vestris, et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris redditurі (Hebr. 13, 17).

2) Die Initiation zu dieser Gewalt durch den sichtbaren Weiheritus: Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum (2. Tim. 1, 6).

3) Aeußerlich sind die Akte, mit welchen die dreifache Gewalt des Priester- und Lehramtes sowie des Königthums ausgeübt werden (Rom. 10, 17).

4) Aeußerlich sind im Besondern die Symbole, unter denen Opfer und Sacramente vollbracht werden.

Die Träger der Gewalt vermitteln die Gemeinschaft Christi

in Wahrheit und Gnade durch Autorität und Sacrament; die innere Theilnahme an Wahrheit und Gnade aber findet ihren Ausdruck:

1) in dem äußeren Bekenntniß des Glaubens, selbst bis zur Vergießung des Blutes bei den Martyrern (Rom. 10, 10);

2) in der äußeren Theilnahme am Opfer und den Sacramenten: Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis, et orationibus (A. A. 2, 42).

Das Innere, Unsichtbare an der Kirche Christi.

Alles, was in der Kirche unsichtbar ist, läßt sich auf die Gegenwart Christi und des heiligen Geistes zurückführen; denn es gehört dahin sowohl die Gewalt und Kraft, mit der die thätigen Organe der Kirche wirken, als auch das Bild des heiligen Geistes und die Gestalt Christi in allen ihren Gliedern. Im Einzelnen ist an der *aktiven* Seite der Kirche:

1) *unsichtbar* die Gewalt der Kirche, wenn wir sie unabhängig von den jeweiligen Trägern derselben betrachten;

2) der innere Charakter, der sie zur Ausübung befähigt;

3) der heilige Geist, der dieselben durch seinen Beistand leitet;

4) Christus als Inhalt der Eucharistie;

5) die an die sacramentalen Symbole geknüpfte Gnade.

An der *passiven* Seite: das Formalprincip des übernatürlichen Lebens, die heiligmachende Gnade, dieses Leben selbst in Glaube, Hoffnung und Liebe, und an den Werken dasjenige, was, den Augen der Menschen sich entziehend, dieselben vor Gott werthvoll und verdienstlich macht.

Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, Inneren und Aeußeren der Kirche.

Dasselbe ist ein dreifaches:

Verhältniß der Einheit.

a) *Das der Einheit*; es geht dieses Verhältniß aus dem Wesen der Kirche, als dem Leibe des Gottmenschen hervor. Wie der Logos unzertrennlich verbunden ist mit der menschlichen Natur,

so der ganze Christus mit der Menschheit, inwiefern sie sein Organ ist. Diese Verbindung wiederholt sich und herrscht als Gesetz in allen Theilen der Kirche. So ist die Mission an die Succession, der Glaube an die Predigt, die Rechtfertigung an das sacramentale Symbol, so durchweg das Innere an das Aeußere geknüpft und gelangt man zum Innern der Kirche nur durch ihr Aeußeres.

Nach Rom. 10, 14 ist die Gemeinschaft mit Christus per veritatem, von der Predigt (quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante?), nach Joan. 3, 5 die Gemeinschaft per gratiam vom äußeren Symbol abhängig: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum.

Verhältniß der Ausschließlichkeit.

b) Das der Ausschließlichkeit. Dieses zweite Verhältniß ist eine Folge des ersten. Christus nämlich ist mit seiner Gewalt und Gnade so eingegangen in die Kirche und so mit ihr Eins geworden, daß diese Verbindung jede andere ausschließt. Die Kirche ist die Eine Braut Jesu Christi, und die ausschließliche Pforte des Heiles. Es gibt daher keine Mission außer der apostolischen Succession, keine Verkündigung der Wahrheit außer der apostolischen Predigt, keine Geistesmittheilung außer den sacramentalen Symbolen, kurz keinen Weg zu Christus, außer durch die Kirche, und den die Kirche führt. Die Kirche ist in Folge dieses Verhältnisses die einzige religiöse Lebensmacht, die der Menschheit das Heil vermittelt, und sie ihrem einzigen, dem übernatürlichen Endziele zuführt. In diesem Sinne heißt sie „alleinseligmachend“, d. h. es gibt außer ihr keine Macht, die selig machen könnte, und wer in einer anderen Gemeinschaft selig wird, wird es nicht durch diese, gehört vielmehr durch das Verlangen der Kirche innerlich an und wird selbst durch die in jenem Verlangen implicirte Beziehung auf das objektive äußere Element der Kirche (nämlich auf das Sacrament) von diesem berührt, so daß ganz allgemein gilt, daß der Weg zur Wahrheit und Gnade ausschließlich durch Wort und Sacrament der Kirche führt. (Vgl. die Lehre von der Begierdtaufe.)

Der Beweis für dieses Verhältniß liegt in den Worten, mit denen Christus den Jüngern seine Gewalt überträgt. Christus sendet

seine Apostel so, wie ihn der Vater gesendet (Joan. 20, 21), der Vater aber sendet ihn so, daß er ihm alle Gewalt gab im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18), und deßhalb kann Niemand zum Vater gelangen, außer durch ihn (Joan. 14, 6); folglich sendet auch Christus seine Apostel so, daß Niemand zu ihm und daher auch zum Vater gelangen kann, außer durch die Apostel, d. h. durch die Kirche. Daher ergeht an sie der Auftrag: Ite in universum mundum, et praedicate evangelium ommni creaturae. Es gelten daher die Worte, die Petrus zu Christus sprach, für uns auch von der Kirche: Domine, ad quem ibimus, verba vitae aeternae habes (Joan. 6, 69).

Verhältniß der Infallibilität des Zusammenhangs.

c) Das des unfehlbaren Zusammenhangs. Ist nämlich das Innere an das Aeußere so gebunden, daß der Zugang zu dem Inneren nur durch das Aeußere, und zwar nur durch dieses Aeußere (die apostolische Predigt und Sacramentenspendung) offen steht, dann muß, wenn nicht der Zweck der Erlösung in Gefahr sein soll, vereitelt zu werden, das Innere an das Aeußere unfehlbar geknüpft sein; dann darf der Zusammenhang von Wahrheit und Lehre, Gnade und Heilsmittel [1]) nicht sporadisch und zufällig, sondern muß continuirlich und nothwendig, kurz ein Nexus sein, den Gott selbst nicht mehr auflösen kann, nachdem er ihn einmal frei gewollt hat.

Sacramentaler Charakter der Kirche.

So ist die Kirche als Organ des Erlösers das Opus operatum mit Vorzug, das Eine große Sacrament. „Sie ist," wie Hettinger treffend sagt, „das Eine große universale Sacrament, in der das Sichtbare nicht bloß Bild und Symbol, sondern die Wohnung und das Werkzeug des unsichtbaren Christus ist, das Irdische und Sinnliche erhoben wird zum Organ des Himmlischen und Geistigen;

---

[1]) Wir sprechen hier das allgemeine Gesetz aus; der Unterschied, der in Bezug auf die Unfehlbarkeit des Zusammenhangs zwischen der Vermittlung der Wahrheit und der der Gnade obwaltet, soll damit selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden.

der Natur ein Quell der Gnade entspringt, die Natursymbolik zur objektiven Mystik, zur realen Geistesmittheilung gesteigert wird. So ist denn auch die ganze Aufgabe der Kirche eine sacramentale, ein fortwährendes Ausströmen von Kräften unter sinnlichen Zeichen, eine beständige Geistesmittheilung in leiblicher Verhüllung. So ist der Cultus der Kirche vorzugsweise ein sacramentaler Akt, eine objektive Mystik, ein fortgesetztes Herabströmen realer, übernatürlicher Kräfte über das Leben der Menschheit, eine fortgesetzte Darstellung des Zusammenhanges zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, das kirchenbildende Princip.“ [1])

Wir haben im Bisherigen die Grundlinien des erhabenen Baues der Kirche Gottes kennen gelernt. Ihrem Begriffe gemäß, als lebendiges Organ des Gottmenschen, trägt sie den Erlöser und seinen heiligen und heiligenden Geist in realer Präsenz in sich zur Neuschaffung der Menschheit, stellt sich dar als „eine Welt des ewigen, seligen, göttlichen Lebens mitten unter den Ruinen dieser Sterblichkeit, [2]) als ein geschlossenes Reich, in dem allein Licht und Leben fluthet, außer dem das Reich der Lüge und des Todes.“ [3]) Da aber dies Alles unfehlbar an Menschliches und Sichtbares geknüpft ist, so ist sie die weithin sichtbare Stadt Gottes, in die Alle eingehen können und müssen, die mit Christus und Gott in Gemeinschaft stehen wollen. Bevor wir nun auf den Aufriß dieses Baues eingehen und im Einzelnen die Gesetze betrachten, die das Leben der Kirche im Empfangen und Geben beherrschen, führen wir noch zum Schlusse dieses allgemeinen Theils zwei Stellen aus den heiligen Vätern an, in denen die im Bisherigen auf Grund der Schriftlehre durchgeführte Auffassung des Wesens der Kirche auch ihre patristische Bestätigung findet.

Das ist die Aufgabe der Kirche, sagt Irenäus, daß sie, selbst im Geiste lebendig, alle ihre Glieder mit dem Hauche des Lebens durchdringt, darum hat sie die Gemeinschaft mit Christus und den heiligen Geist, das Unterpfand der Unverweslichkeit, die Befestigung des Glaubens und die Leiter, auf der wir zu Gott aufsteigen. Denn in der Kirche hat Gott die Apostel, die Propheten

---

[1]) Apologie des Christenthums. II. 2. S. 100 f.

[2]) Ebendas.

[3]) A. a. O. S. 393.

und Lehrer gesetzt und die gesammte Wirksamkeit des heiligen Geistes, den alle Jene nicht empfangen, welche nicht zur Kirche hineilen, sondern sich selbst um's Leben betrügen durch ihre falschen Gesinnungen und verderblichen Handlungen. Denn wo die Kirche, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, da ist die Kirche und alle Gnade, der Geist aber ist Wahrheit. Die an ihm keinen Antheil haben, die werden auch nicht an der Brust der Mutter zum Leben ernährt, noch empfangen sie jenen klaren Quell aus dem Leibe Christi. [1])

„Was im Leibe des Menschen die Seele," erklärt der heilige Augustin, „das ist der Geist Christi in seinem mystischen Leibe der Kirche; das wirkt er in der ganzen Kirche, was die Seele wirkt in allen Gliedern des Leibes. Ist ein Glied gelöst, so verliert es das Leben; das Leben bleibt im Leibe, folgt aber nicht dem gelösten Gliede; so folgt der heilige Geist dem gelösten Gliede nicht, das sich getrennt von der Kirche. Wollt ihr darum leben vom heiligen Geiste, so bewahrt die Liebe in der Kirche. [2])

B. Die physische Constitution der Kirche im Besonderen.

Die Kirche ist ihrem Wesen nach reale Gemeinschaft mit dem Gottmenschen mit der Macht und der Bestimmung, diese Gemeinschaft der ganzen Menschheit zu vermitteln. „Selbst im Geiste lebendig," sagt Irenäus in der angeführten Stelle, „durchdringt sie ihre Glieder mit dem Hauche des Lebens." Die in ihr sich vollziehende Lebensbewegung besteht daher in einem beständigen Geben und Empfangen. Unsere Aufgabe wird demnach sein, die Gesetze dieser Lebensbewegung im Empfangen und Geben zu betrachten, mit anderen Worten, die Kirche als reale Gemeinschaft mit dem Gottmenschen nach ihrer passiven und aktiven Seite zur Darstellung zu bringen. Daraus ergeben sich zwei Theile, von denen der eine die

---

[1]) Adv. haer. 3, 24.

[2]) Sermo 267, 4. Vgl. Hettinger, a. a. O. S. 91, und zu diesem ganzen allgemeinen Abschnitt: Möhler, Symbolik, S. 331 ff.

Kirche als passive Gemeinschaft des Erlösers, der andere dieselbe als thätige Vermittlerin dieser Gemeinschaft behandelt.

I. Die Kirche als passive Lebensgemeinschaft mit Christus.

Die maßgebenden Principien.

Die Gemeinschaft mit Christus, in der das Wesen der Kirche besteht, ist nicht bloß eine subjektive, sondern auch eine objektive: die Kirche ist eine objektive Lebensmacht zur Durchdringung alles dessen, was in ihre Sphäre gelangt, mit gottmenschlichem Leben — dieser Satz muß im Auge behalten werden, wenn die Frage nach der Mitgliedschaft der Kirche richtig beantwortet werden soll. Das Ob und Wie dieser Mitgliedschaft beantwortet sich nur im Hinblick auf dieses Princip. Wir können dasselbe auch auf folgenden Ausdruck bringen: „Mitglied der Kirche ist, wer irgendwie durch die Kirche an Wahrheit und Gnade Christi participirt, und so mit Christus in Gemeinschaft steht.“ Dieses „Irgendwie“ bedarf jedoch einer genaueren Begrenzung, die es im Verlaufe der Untersuchung erhalten wird.

Vorläufig aber ist klar, daß auf Grund jenes Princips Folgende darauf Anspruch machen können, Mitglieder der Kirche zu sein, wenn auch in verschiedener Weise:

1) Diejenigen, die durch Theilnahme am Glauben und Sacrament der Kirche sich im Zustande der Rechtfertigung befinden, und so zugleich an Wahrheit und Gnade Christi participiren — fideles justi;

2) diejenigen, welche durch die Sünde der Gnade verlustig gegangen sind, aber durch Glaube und Gehorsam noch irgendwie mit der Kirche und so mit Christus zusammenhängen — fideles peccatores;

3) diejenigen, die durch den Tod aus der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche im Zustande der heiligmachenden Gnade geschieden sind, ohne jedoch schon in den Besitz der Herrlichkeit eingegangen zu sein, nachdem das Anrecht darauf für sie ein unverlierbares geworden ist — fideles in justitia defuncti, sed nondum glorificati;

4) endlich diejenigen, die aus der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche bereits in den unverlierbaren Besitz des ewigen Erbes der Herrlichkeit übergegangen sind. —

Unbestreitbar ist, daß alle hier Aufgezählten zur Kirche ge-

hören; ebenso unbestreitbar aber, daß nicht alle in gleichem Sinne zu ihr gehören. Um nun den verschiedenen Sinn der Mitgliedschaft der Kirche im Einzelnen zu bestimmen, bedienen sich viele Theologen wie Schouppe und noch mehr Perrone der Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche, und suchen, indem sie diese Unterscheidung consequent durchführen, zu bestimmen, welche zur Seele und welche zum Leibe der Kirche gehören.

Das Bedenkliche dieser Ausscheidung dürfte indessen sofort aus dem Grundsatze der nothwendigen und unauflöslichen Verbindung von Innerem und Aeußerem, Leib und Seele der Kirche, einleuchten, aus dem von selbst klar sein dürfte, daß, wer zur Seele der Kirche gehört, auch irgendwie zu ihrem Leibe, und wer zum Leibe, irgendwie auch zur Seele der Kirche gehören müsse.

Recht deutlich zeigt sich dies in der Fassung folgender Proposition bei Perrone: Ad animam ecclesiae pertinent omnes ac soli justi; denn dieser Satz ist keineswegs durchaus und in jedem Sinne wahr. Schouppe ist daher mit Recht von dieser Fassung abgegangen und rechnet als zur Seele der Kirche gehörig auch diejenigen, die im übernatürlichen Glauben wenigstens den Anfang des übernatürlichen Lebens besitzen,[1]) was zwar auch von P. Perrone,[2]) aber im Widerspruche mit dem von ihm formulirten Satze, geschieht.

Daß indessen auch die Beschränkung des P. Schouppe nicht genügt, weil darnach die zur Kirche gehörenden Sünder wenigstens nach dem Verluste der Glaubensgnade völlig von der Seele der Kirche ausgeschlossen blieben, dürfte sich aus folgender Betrachtung ergeben.

Die Kirche ist das lebendige Organ Jesu Christi zur Erlösung und Heiligung aller deren, die mit ihr in Gemeinschaft treten: dies ist ihr specifisches Wesen. Der Heilskraft der Kirche aber entspricht die Heilsfähigkeit des Gliedes; diese letztere hat Stufen, deren oberste der freilich wieder durch die Kirche vermittelte Besitz der Liebe, deren mittlere der Besitz des Glaubens, deren unterste die mit dem äußeren Zusammenhang durch Bekenntniß des Glaubens

---

[1]) De Eccles. c. 1. n. 184.

[2]) Praelect. in comp. red. De Christ. Eccl. Constitut. n. 25.

und Gehorsam verbundene Theilnahme an den Gebeten und das Anrecht auf die Gnadenmittel der Kirche ist. Auf diese Weise wird klar, wie der Zusammenhang mit dem Leibe der Kirche auch einen Zusammenhang mit ihrer Seele involvirt, inwiefern nämlich diese der Kirche am losesten verbundenen Glieder durch die bezeichneten Bande in einem prägnanteren, dem organischen Zusammenhange eines kranken Gliedes im natürlichen Organismus analogen Sinne noch in der Heilskraftsphäre der Kirche sich befinden, und sonach eigentlich Glieder, d. h. irgendwie belebte Theile der Kirche bilden. Jene Theologen versehen es darin, daß sie die Seele der Kirche einseitig in die heiligmachende Gnade und deren Wurzel, den Glauben, setzen, da doch die lebenspendende Kraft der Kirche gewiß auch, ja vor Allem dazu gehört; andererseits aber darin, daß sie jene prägnante Heilsfähigkeit der von der Kirche noch nicht getrennten sündigen Glieder, wie es scheint, nicht genügend in Betracht ziehen, in der doch ein unverkennbares Moment eines eigentlichen Lebenszusammenhanges, also auch ein Gehören nicht bloß zum Leibe, sondern auch zur Seele der Kirche gegeben ist. Die Fäden, durch die man an die Lebenskraft der Kirche gebunden sein kann, sind Glaube und Liebe und deren äußerer Ausdruck in Bekenntniß und Gehorsam, und selbst an diese letzteren allein ist noch das Anrecht an die geistigen Güter der Kirche geknüpft, folglich gehören auch die, welche durch diese letzten Fäden noch mit der Kirche zusammenhängen, zu der Leib und Seele umfassenden Gemeinschaft der Kirche.

Wenn aber Alle, die mit dem Leibe der Kirche Gemeinschaft haben, irgendwie mit der Seele zusammenhängen, so stehen auch Alle, die der Seele der Kirche angehören, in irgend einer Gemeinschaft mit dem Aeußern, dem Leibe der Kirche. Denn obgleich unstatthaft ist, Gerechte, die dies durch die Begierdtaufe allein geworden sind, im vollen Sinne als (organische) Glieder der Kirche zu bezeichnen, so sind doch auch sie durch das explicite oder implicite Verlangen nach dem Sacramente durch das Aeußere der Kirche in ihr Inneres eingegangen, und so auch irgendwie vom Leibe der Kirche berührt. Diese Gründe veranlassen uns, an die Stelle der Proposition des P. Perrone die folgende zu setzen:

1) Die Gerechten, Mitglieder der Kirche.

Prop. 1. Justi omnes pertinent ad Ecclesiam.

So lange die Mitglieder der Kirche innerlich gerecht sind, stehen sie, auch wenn sie später aufhören würden, es zu sein und nicht mehr gerecht werden sollten, in innerer Lebensgemeinschaft mit der Kirche und Christus. Die entgegengesetzte Lehre bezüglich der nicht prädestinirten Gerechten hat das Concil von Constanz in den Artikeln 1, 3, 5 und 6 gegen Huß verdammt. Der erste dieser Sätze lautet: Unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. [1])

Die Begründung dieser Wahrheit liegt außer andern Stellen in 2. Petr. 1, wo der Apostel sich wendet an diejenigen, qui coaequalem nobiscum sortiti sunt fidem in justitia Dei nostri, und sie ermahnt, durch gute Werke ihre Berufung und Auserwählung gewiß zu machen: Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis (v. 10).

2) Die gläubigen Sünder als Mitglieder der Kirche.

Prop. 2. Ad Christi Ecclesiam non solum justi pertinent, sed etiam peccatores, qui fidei professionem et unitatem communionis tenent.

Erklärung des Fragepunktes.

1) Aus dem oben über den Zusammenhang von Aeußerem und Innerem der Kirche Bemerkten leuchtet ein, daß alle diejenigen, welche, der Consequenz ihrer Rechtfertigungslehre folgend, das Wesen der Kirche als objektive Macht des übernatürlichen Lebens zerstören, zu den Gegnern unseres Satzes gehören müssen. Wir treffen daher in ihren Reihen nicht bloß die Reformatoren, nach denen nur die Prädestinirten oder Gerechten zur Kirche gehören, sondern auch die Pelagianer, welche nur die Vollkommenen zu ihren Mitgliedern

---

[1]) Denzinger, Ench. n. 522.

zählen. Den Ersteren schloß sich Quesnel an; die Letztern hatten Vorgänger, wie es scheint, in den Novatianern.

2) Unter „peccatores“, Sünder, sind alle diejenigen zu verstehen, welche durch irgend eine Sünde die im Sacramente der Taufe erlangte Rechtfertigungsgnade verloren, und auch jene sind darunter zu begreifen, die durch eine Sünde des Unglaubens des habituellen Glaubens verlustig geworden sind, so lange sie sich nicht von der äußeren Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Bekenntniß und Gehorsam offenkundig losgesagt haben (qui fidei professionem et unitatem communis tenent).

3) Um den Sinn unseres Satzes zu verdeutlichen, bedienen wir uns der schon oben kurz berührten Analogie mit dem natürlichen Organismus. Ein Glied gehört so lange dem Organismus an und steht mit ihm in organischer Gemeinschaft, als zwei Bedingungen gegeben sind: 1) die Heilkraft des Organismus; 2) ein gewisser Zusammenhang, durch den das Glied noch in der Wirkungssphäre jener Heilskraft sich befindet; denn ein völlig abgeschnittenes Glied kann von der Heilkraft des Ganzen nicht mehr berührt werden, auch wenn diese letztere an sich dem Uebel gewachsen sein sollte, während umgekehrt ein bloß äußerer Zusammenhang eines abgestorbenen, aus der Wirkungssphäre der Lebenskraft geschiedenen Gliedes keinen organischen oder Lebenszusammenhang mehr begründet. Wenden wir dies auf den übernatürlichen Organismus der Kirche an, so kann es keine geistige Krankheit, keine Sünde geben, die die Heilkraft der Kirche überstiege und dadurch vom Lebenszusammenhang mit ihr ausschlösse. So lange daher jene Fäden der äußeren Glaubens- und Lebensgemeinschaft noch bestehen, so lange dauert auch der organische Zusammenhang mit der Kirche; denn das kranke, ja nach dem Verluste der Wurzel des übernatürlichen Lebens des Glaubens in gewissem Sinne völlig abgestorbene Glied besitzt außer der im Taufcharakter begründeten Fähigkeit der sacramentalen Wiederbelebung durch die äußere Gemeinschaft den Anspruch auf das Sacrament der Sündenvergebung, ferner die Theilnahme an den Gebeten der Kirche kraft der communio fidelium mit den daran geknüpften aktuellen Gnaden zu einer aufrichtigen Bekehrung, endlich kraft der communio sanctorum die Möglichkeit einer auf die sacramentale Absolution folgenden vollständigen restitutio in integrum durch den Schatz der Kirche im Ablaß.

4) Da es die mit ihrem Wesen gegebene Aufgabe der Kirche ist, die sündige Menschheit zu erlösen und zu heiligen, so hat sie sich dieser Mitglieder nicht zu schämen; denn, wenn sie groß ist in der Macht, die Wiedergebornen durch Lehre und Sacrament zur höchsten Stufe der Heiligkeit zu führen, so ist sie, wo möglich, noch größer darin, daß sie jeden Sünder von seinen Sünden, wenn er nur selbst will, befreien, und ihm dazu, daß er will, die zureichende Gnade erflehen kann.

Begründung. Lehre der Kirche.

1) Die Lehre der Kirche erhellt aus der Verwerfung der propp. 72—78 Quesnel's, deren gemeinsamen Grundgedanken die einseitig spiritualististische Auffassung der Kirche als Inbegriff der Gerechten unter dem unsichtbaren Haupte Christus mit Ausschluß der Sünder ist. In der prop. 72 wird die nota catholicitatis der Kirche Christi darauf zurückgeführt, daß sie die Heiligen und Gerechten aller Zeiten und Orte umfaßt: Nota ecclesiae christianae est, quod sit catholica comprehendens et omnes angelos coeli, et omnes electos et justos terrae et omnium saeculorum. Dasselbe bildet den Inhalt der prop. 76. In den Sätzen 73, 74 u. 75 gelten nur die wahrhaft Heiligen als Glieder Christi und der Kirche, und nach propp. 77 u. 78 hört man durch die Sünde auf, zur Kirche Christi zu gehören: Separatur quis a populo electo, cujus figura fuit populus judaicus et caput est Jesus Christus, tam non vivendo secundum evangelium, quam non credendo evangelio (78). Diese Sätze sind zwar nicht mit Application einer bestimmten Censur, sondern in Verbindung mit andern insgesammt (in globo) verurtheilt. Mag dieselben jedoch was immer für eine einzelne Censur treffen, so ist durch ihre Verwerfung ihre theoretische Falschheit zur Genüge festgestellt und muß die entgegengesetzte Lehre, daß nicht bloß Gerechte, sondern auch Sünder, Mitglieder der Kirche sein können und wirklich sind, als Lehre der Kirche festgehalten werden.

Lehre der heiligen Schrift.

2) Die biblische Begründung liegt in den oben aufgeführten Parabeln und Bildern; gleicht nämlich die Kirche einem Acker, auf

welchem ungeschieden Unkraut und Waizen wachsen, einem Netze mit guten und schlechten Fischen u. s. w., so ist damit unverkennbar gesagt, daß in ihr Gute und Böse neben einander bestehen; daher der heilige Gregor der Große zu der Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen bemerkt: Sancta Ecclesia decem virginibus similis esse denuntiatur. In qua quia mali cum bonis et reprobi cum electis admixti sunt, recte similis virginibus prudentibus et fatuis esse perhibetur. Hom. 12 in Evang.

Ratio theologica.

In der Auffassung der Kirche als ausschließliche Gemeinschaft der Auserwählten oder Gerechten liegt eine Verkennung ihres gottmenschlichen Charakters als sichtbarer Stellvertreterin Christi zur Heiligung der Menschheit, eine Verkennung ihres innersten Wesens als Organ des Gottmenschen zur Mittheilung objektiv-göttlichen und daher sacramental zu vermittelnden Lebens. Unter jener Voraussetzung würden alle Bilder, unter denen Christus seine Kirche vorstellt, illusorisch werden, die Heerde würde nicht ihre Hirten, die Hirten nicht ihre Heerde kennen; die Kirche wäre nicht mehr die weithin sichtbare Stadt auf dem Berge. Die unauflösliche Verbindung der Wahrheit mit dem Apostolat, der Gnade mit dem Sacrament würde sich lösen, und Niemand mehr wissen, wo das Brod des Lebens gebrochen und die Quellen der Gnade aufgeschlossen werden, wenn die Sünde außer der Kirche versetzen und nur die Gerechten ihr angehören würden.

Prüfung der Einwürfe.

Die Einwendungen, die man gegen unser Dogma erhebt, sind doppelter Art; die einen sind principieller, begrifflicher Natur, die anderen der heiligen Schrift entnommen.

Einwendungen principieller Natur.

1) Aus dem Begriffe der Heiligkeit schließt man, die Kirche könne nichts Unheiliges, keine Sünder in sich haben, ein Argument, dem der heilige Hieronymus beizustimmen scheint, wenn er schreibt:

Ecclesia Christi gloriosa est, non habens maculam neque rugam, aut aliquid istiusmodi; qui ergo peccator est et aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subjectus dici (Comment. in ep. ad Eph. l. 2 in c. 21).

Ferner: Christus ist Haupt der Kirche, folglich aller einzelnen Glieder der Kirche; er wäre sonach auch Haupt der zur Kirche gehörigen Sünder und diese zu gleicher Zeit Glieder Christi und Angehörige des Satans (diabolus est caput omnium malorum, S. Th. 3. qu. 8. art. 7).

Die Lösung ergibt sich aus den obigen Bemerkungen; ist die Kirche das sichtbare Organ Christi zur Heiligung der Menschheit, so ist die Heiligkeit der Kirche eine Frucht der Kirche, daher der heilige Augustin den Ausspruch des Apostels (Eph. 5, 27) auf die Kirche im Zustand der Vollendung bezieht: Ubicunque ecclesiam commemoravi non habentem maculam neque rugam, non sic accipiendum est, quasi jam sit, sed quae praeparetur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. [1])

Die Heiligkeit der Kirche das Resultat des Verwirklichungsprocesses der Erlösung.

Alle derartigen Einwendungen haben in dem reformatorischen Rechtfertigungs- und Erlösungsbegriff mit seiner nothwendigen Consequenz eines falschen Kirchenbegriffs ihren Grund. Ist nämlich das Heil in Christus, dem Erlöser, nicht bloß grundgelegt, sondern (virtuell) für Alle verwirklicht, und besteht die Rechtfertigung in dem rein subjektiven Akte des Bewußtwerdens der ein für alle Mal vollbrachten Erlösung, so kann die Kirche nur als ihrem Wesen nach unsichtbar und, so weit sie noch sich versichtbart, nur als Erscheinung der Erlösung von Innen nach Außen aufgefaßt werden. Verwirklicht sich dagegen das Heil durch objective Application der Erlösungsfrucht, so kommt in ihr nicht bloß ein Seiendes zur Erscheinung, sondern die Kirche ist im stetigen Realisirungsproceß der Erlösung begriffen und ihre Heiligkeit ist das Resultat der fortgesetzten Application des Erlösungsverdienstes Jesu Christi.

---

[1]) Retract. l. 2. c. 18.

Inwiefern Christus Haupt von Sündern.

Daher liegt auch kein Widerspruch darin, daß Christus, als Haupt der Kirche, Unheilige und Sünder zu seinen Gliedern zählt; denn sie sind dies nur durch den realen Einfluß, den auch sie noch von Christo empfangen: percipiunt tales quemdam actum vitae, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.[1]) Nicht durch das, was sie sind, oder was sie zu Sündern macht, gehören sie Christo und der Kirche an, sondern durch das, was sie auf Grund der Kraft Christi und seiner Kirche, wie auf Grund der in ihnen selbst noch vorhandenen Möglichkeit des Heiles sein können und sollen.[2])

Die aus der Schrift geschöpften Einwendungen.

Die hauptsächlichsten, gegen unsere These angeführten Schrifttexte sind folgende:

1) Nach Hebr. 12, 18—25 ist die Kirche Christi auf Erden ein Accessorium der himmlischen Kirche, und sind ihre Glieder aufgenommen in die Gemeinschaft der Engel und Heiligen. Zur Antwort: Die Einheit der Kirche auf Erden mit der himmlischen schließt nicht aus, daß einige ihrer Glieder in einer noch unvollkommeneren, mehr potentiellen Verbindung mit dem Haupte stehen, eine Potenz, deren Aktualisirung gerade die eigenthümliche und wesentliche Aufgabe der Kirche auf Erden ist, daher die Erinnerung des Apostels an die Hebräer nicht den Sinn hat, daß sie als Glieder der die Engel umfassenden Gemeinschaft schon gerecht und heilig, würdig solcher Genossen und des Mittlers Jesu Christi seien, sondern daß sie es werden sollen, was aus dem Contexte deutlich genug hervorgeht. Vgl. 12, 1.

2) In demselben Sinne ermahnt der Apostel Petrus (1. Pet. 2, 5) die Gläubigen wegen des hohen Berufes (lapides vivi v. 5

---

[1]) S. Th. l. c. art. 3 ad 2.

[2]) Auf Grund desselben Princips erklärt der heilige Thomas l. c. Christum als potentielles Haupt aller Menschen ratione virtutis Christi principaliter et secundario ratione arbitrii libertatis.

— sacerdotium sanctum, genus electum etc. v. 9), den sie in Jesu Christo erlangt haben, alle Bosheit, Heuchelei und Neid abzulegen (Ib. v. 1) und dem neuen Leben, zu dem sie wiedergeboren worden, entsprechend, zu wandeln und zu wachsen (v. 2). Nach V. 11 haben die nämlichen, die in V. 9 als gens sancta bezeichnet werden, den Kampf mit dem Fleische zu kämpfen und bedürfen der dringenden Mahnung (obsecro vos), sich als Fremdlinge hienieden zu betrachten und von den gegen den Geist streitenden Begierden des Fleisches zu enthalten.

3) Wenn Jesus Christus Luc. 17, 21 sagt, das Reich Gottes sei im Herzen, so scheinen die Sünder demselben nicht anzugehören; denn sie haben Etwas im Herzen, die Sünde, was dem Reiche Gottes widerspricht. Allein die Absicht Jesu war, den Juden ihre sinnliche und particularistische Ansicht vom messianischen Reiche zu benehmen. Dieser Auffassung gegenüber sagt Jesus, sein Reich sei Etwas, das in die Herzen eingepflanzt werden müsse, analog der Antwort, die er dem Pilatus gibt: Regnum meum non est de hoc mundo, Joan. 18, 36). Das Reich Gottes aber, das in die Herzen der Menschen eingesenkt werden soll, wird vermittelt durch die Kirche.

4) Die Stelle 2. Cor. 6, 14, wo der Apostel die Korinther auffordert: nolite jugum ducere cum infidelibus etc., sagt das gerade Gegentheil von dem, was die Gegner des katholischen Kirchenbegriffs daraus folgern wollen; denn würden diejenigen, welche mit den Lastern der Heiden Gemeinschaft machen, damit von selbst aufhören, Glieder der Kirche zu sein, so wäre in ihrem Leben keine participatio fidelium cum infidelibus, keine conventio Christi cum Belial (v. 18) zu finden.

Wenn nun schon die schwere Sünde an und für sich nicht von der Gemeinschaft der Kirche ausschließt, so geschieht dies um so weniger durch die läßliche, deren gänzliche Vermeidung überdies nach Schrift und Kirchenlehre moralisch unmöglich ist: 1. Joan. 1, 8: Si dixerimus, quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est. Jac. 3, 2: In multis offendimus omnes. Christus selbst lehrt die Glieder der Kirche täglich beten: Dimitte nobis debita nostra.

3) Die Seligen im Himmel und die Seelen des Reinigungsortes Mitglieder der Kirche.

Prop. 3. Ad Ecclesiam Christi pertinent omnes justi in gratia Dei defuncti sive fuerint jam cum Christo in coelis glorificati, sive adhuc detineantur in purgatorio.

Erklärung des Fragepunktes. Einheit der Kirche in der Dreiheit der Zustände ihrer Mitglieder.

1) Nach der Verschiedenheit der Zustände, in welchen sich die Glieder der Kirche befinden können, unterscheidet man eine dreifache Kirche, die streitende, leidende und triumphirende (ecclesia militans, patiens, triumphans), oder vielmehr, da wir die Einheit der Kirche glauben und bekennen müssen (Credo unam ecclesiam), drei Seinsweisen ein und derselben Kirche. Eine und dieselbe Kirche nämlich ist triumphirend in jenen Gliedern, die den Besitz des reinen und unverwelklichen Erbes angetreten haben (1. Petr. 1, 4), leidend in denjenigen, die in der Gnade geschieden, noch nicht vollkommen geläutert und zur Aufnahme des ewigen Lichtes geeignet sind; streitend endlich in denjenigen, die noch im Kampfe gegen das Fleisch und den Fürsten dieser Welt um den ewigen Kampfpreis ringen (Phil. 3, 14.). Wie es nur Eine Taufe gibt und die Kraft und Bedeutung dieser Einen Taufe in den verschiedenen Weisen, in denen sie zur Erscheinung kommt (Wasser-, Blut- und Begierdtaufe), sich wirksam erweist, so gibt es auch nur Eine Kirche Christi wegen des Einen Hauptes und der Einen Lebenskraft, die, in verschiedener Weise aus dem Einen Haupte strömend, vermittelt (durch Wort und Sacrament) im Diesseits, unmittelbar im Jenseits, die Glieder seines mystischen Leibes durchdringt. Hienieden zeugend und wachsend in immer neuen Gliedern, schöpft sie ihre Kraft aus dem Instrumente aller Heiligung, der heiligsten Menschheit Jesu Christi, und pflanzt die im Jenseits alle Geister und Seelen belebende Wirksamkeit derselben auf Erden über; vergleichbar der menschlichen Seele, die nach ihrem besten Theile nicht im Sinnlichen beschlossen ist, sondern über die Kraft der Materie übergreift, gehört auch sie nur theilweise

der Erde an, während sie mit ihrem besseren und größeren Theile im Himmel weilt: Ipsa nos genuit, ipsa nos enutrivit, ex parte peregrina, ex magna parte manens in coelo.[1])

Grund dieser Einheit.

2) In den vorstehenden Bemerkungen ist bereits der Grund für die Einheit der himmlischen Kirche mit der Kirche auf Erden angezeigt: die Einheit des Hauptes und des gleichen, in allen Gliedern kreisenden übernatürlichen Lebens. Dieser Grund findet aber nicht allein auf die Seele der dahingeschiedenen Gerechten, sondern auch auf die heiligen Engel Anwendung, da auch sie Christum zum Haupte haben und von seiner heiligsten Menschheit einen realen Einfluß empfangen (S. Th. 3. qu. 8. art. 4). Es gehören daher auch die Engel, wie zur Gemeinschaft Christi, so zu der der Kirche, und Alle, die, sei es im Jenseits oder hienieden in irgend einer Lebensverbindung mit Christus stehen, sind Glieder des Himmel und Erde umfassenden Reiches Jesu Christi oder der Kirche.

Verhältniß der himmlischen zur irdischen Kirche innerhalb der Einheit beider.

3) Scheinen wir jedoch nicht durch diese Bestimmung der Mitgliedschaft der Kirche mit dem von uns vertheidigten Kirchenbegriff in Widerspruch zu treten und die soeben (Prop. 2) bekämpfte, einseitige Auffassung der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu adoptiren? Jene Auffassung ist eben, so lange man diese Gemeinschaft als eine mystische, und den Einfluß, den alle Glieder von dem Haupte empfangen, als einen realen denkt, nur einseitig, nicht aber falsch. Wir treten daher auch mit der im Eingange zu diesem Tractate gegebenen Definition der Kirche als dem lebendigen Organ des Gottmenschen zur Heiligung der Menschheit keineswegs in Widerspruch; denn wenn wir bei dieser Begriffsbestimmung auch zunächst die Kirche Christi auf Erden im Auge hatten, deren Aufgabe es ist, dem himmlischen Jerusalem immer neue Bürger zuzuführen und sie

---

[1]) August. Enarrat. in Ps. 149.

zum himmlischen Leben wieder zu gebären, so erscheint dieselbe doch auch berechtigt, wenn wir unsern Standpunkt in der himmlischen Kirche wählen und von ihr aus die Kirche Christi auf Erden beurtheilen. Von diesem uranocentrischen Gesichtspunkte aus, den der heilige Augustin in der angeführten Stelle andeutet, erscheint die irdische Kirche als das in die Sichtbarkeit hereinragende und ihren Bedingungen angepaßte Himmelreich (regnum coelorum), als das ungeachtet ihrer Vollendung im Jenseits hienieden derselben erst entgegenringende Reich Gottes.

Unmittelbare und mittelbare Gemeinschaft Christi.

Der Unterschied zwischen der jenseitigen und diesseitigen Kirche erscheint von diesem Gesichtspunkte aus als ein accidenteller hervorgehend aus den Bedingungen der zeitlichen Pilgerschaft und läßt sich auf die Mittelbarkeit der Verbindung mit Christus hienieden zurückführen, während diese Verbindung im Jenseits eine unmittelbare ist. Soweit die Kirche Christi nicht in der Anschauung vollendet ist, sondern im Glauben wandelt, ist die Gemeinschaft ihrer Glieder mit Christus eine vermittelte, bedingt durch die Theilnahme an Lehre und Sacrament.

Diese äußere Vermittlung des göttlichen Lebens ist einerseits eine Folge der Unvollendung des Reiches Gottes auf Erden und wird daher mit der Vollendung desselben kein Ende nehmen, andererseits aber manifestirt sich darin gerade das eigenthümliche Wesen der Kirche als aktiven Organs des Erlösers, ihre gottmenschliche Natur. Geht diese, die himmlische Fruchtbarkeit der Kirche mit dem Aufhören der sacramentalen Vermittlung verloren? Das hieße, die Kirche verliere mit ihrer Vollendung das, was ihr Wesen constituirte. — Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, daß die Fruchtbarkeit der Kirche virtuell oder ihrem tiefsten Grunde nach ewig bestehen bleibt; auch dann, wenn diese zeitliche Entwicklung ihr Ende erreicht haben und Gott Alles in Allem sein wird. Denn im Grunde ist dieselbe Eins mit der Fruchtbarkeit des gottmenschlichen Hauptes und wird sich daher zwar nicht mehr durch die Geburt neuer Glieder auf äußerlich sacramentalem Wege, wohl aber durch den Einfluß des Gottmenschen als des Lammes, das die

Sonne des himmlischen Jerusalems ist, auf alle vollen Glieder seines mystischen Leibes ewig wirksam und mächtig erweisen.

Die aus dem Grundverhältniß entspringenden Beziehungen der streitenden zur triumphirenden Kirche (Communio sanctorum).

4) Aus dem angegebenen Grundverhältniß ergibt sich die innigste Gemeinschaft und der lebhafteste Wechselverkehr der himmlischen und irdischen Kirche. Die heiligen Engel nehmen den innigsten Antheil an den Schicksalen des Reiches Gottes auf Erden. Im Dienste ihres gottmenschlichen Hauptes sehen wir sie mitthätig in der Prophetie, bei der Erfüllung derselben sowie der Verwirklichung und dem Fortgange des Reiches Gottes auf Erden. Die Mitglieder der Kirche haben Antheil an ihren Verdiensten und Anrecht auf ihren Schutz, während sich hinwiederum den Engeln im Reiche Gottes auf Erden durch den Anblick der geheimnißvollen Wege und Führung desselben eine Quelle der Bewunderung und accidenteller Beseligung erschließt: in quem (d. i. den in der Kirche wirkenden heiligen Geist — spiritum sanctum de coelo missum) desiderant angeli prospicere (1. Petr. 1, 12) und: Mihi omnium minimo data est gratia haec in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit: ut innotescat principatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Jesu Domino nostro. Eph. 3, 8 squ.

In einer ganz besonderen Gemeinschaft verharren die dahingeschiedenen Gerechten zur Kirche auf Erden, die sie in ihrem Schooße wiedergeboren, genährt und bis zur vollen Mannesreife in Christo geführt hat; ihre Asche bleibt ein heiliges und treu überwachtes Depositum der Kirche bis zum Tage der Auferstehung; ihre Verdienste mehren den Gnadenschatz (thesaurus ecclesiae), ihr Andenken die Tugendmotive zur Heiligung der Kirche. Jeder Zuwachs, den die Kirche im Himmel erfährt, ist ein neuer unverlierbarer Sieg über die Macht der Hölle, ein Triumph, den die Kirche auf Erden durch die Mühen des Kampfes errungen. Von diesem Gesichtspunkte

aus erscheint die himmlische Kirche nach ihrem der Menschheit angehörigen Theile als herausgewachsen aus der Kirche Gottes hinwieder als das Stadium ihrer Vollendung und Verklärung oder auch als die in die Ewigkeit übergreifende Kirche auf Erden; wie umgekehrt bei der entgegengesetzten von der himmlischen zur irdischen Kirche fortschreitenden Betrachtung die letztere als die in die Zeitlichkeit hineinragende himmlische Kirche sich darstellt.

Nicht minder besteht das Verhältniß inniger Gemeinschaft mit den leidenden Seelen des Reinigungsortes, indem die Liebe der streitenden Kirche durch die Kraft der Fürbitte und die fürbittende Zuwendung ihres Gnadenschatzes im Ablaß im Stande ist, den Proceß ihrer Läuterung abzukürzen.

Begründung aus der heiligen Schrift.

Außer der oben besprochenen Stelle aus dem zwölften Capitel des Römerbriefes (v. 22 sq.: Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem et multorum millium angelorum frequentiam et Ecclesiam primitivorum . . .) beziehen wir uns auf Eph. 2, 19 u. 20, wo der Apostel den Gedanken ausführt, daß wir durch die in Christus vollbrachte Wiederbelebung aus dem Tode der Sünde himmlisch geworden seien: Cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo et conresuscitavit et consedere fecit in coelestibus in Christo Jesu (v. 5 et 6), woraus er im Folgenden schließt (v. 19 et 20): Ergo jam non estis hosptites et advenae, sed estis cives sanctorum, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari capite Christo Jesu, in quo omnis aedificatio crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in spiritu (conf. Apoc. 21, 14).

Diesem Texte zufolge sind die in Christo Wiedergebornen gerade dadurch vollberechtigte Mitbürger der Heiligen und Himmlischen, daß sie dem Grund- und Eckstein Christus eingefügt und auf das Fundament der Propheten und Apostel gebaut sind. Offenbar ist damit indirekt ausgesprochen, daß die Heiligen im Himmel mit Einschluß der Engel (Hebr. 12, 22) ebenso, ja noch mehr dem Reiche Christi angehören und Christum zum Haupte haben, als die zu

diesem Reiche erst hinzugetretenen (accessistis, Hebr. l. c.) Mitglieder auf Erden.

Der Apostel geht von einem dreifachen Bilde aus: des Staates, der Familie, des Hauses. Ihr seid nicht, sagt er den Ephesiern, Gäste und Fremdlinge, sondern als Kinder Gottes vollberechtigte Glieder der göttlichen Familie (domestici Dei), Bürger des himmlischen Jerusalem (cives sanctorum, Mitbürger der Heiligen) und dem Grund- und Eckstein Jesus Christus eingegliederte Bausteine des Tempels Gottes (v. 20). Es ist sonach eine Himmel und Erde umfassende Kirche Jesu Christi, welcher sowohl die hienieden noch im Kampfe Begriffenen als die Vollendeten im Jenseits, sowie endlich nach Hebr. 12, 22 auch die heiligen Engel: Accessistis ad multorum angelorum frequentiam, gehören.

Der heilige Tempel Gottes, d. i. die Kirche Jesu Christi, ist gebaut auf das Fundament der Propheten und Apostel: damit ist auch die Zugehörigkeit der Gerechten des alten Bundes zur Kirche Christi ausgesprochen. Unter Propheten im Gegensatze zu den Aposteln sind alle Träger der Offenbarung bis auf Christus zu verstehen, die den Glauben an den kommenden Weltheiland vermittelten und erhielten. Auf der Prophetie beruhte demnach der Glaube des alten Bundes, und die Propheten werden in diesem Sinne Fundament genannt. Die Apostel aber heißen so, weil Christus, das erste uud principale Fundament in ihnen als Opfer, Wahrheit und Macht fortbesteht und allen Räumen und Zeiten gegenwärtig und zugänglich erhalten wird. In dieser dreifachen Weise wohnt er dem Apostolate inne und ist so mittelbar Gegenstand des Glaubens und Quelle der Gnade. Folglich ruht im Apostolate Wahrheit und Gerechtigkeit — der Grund des Heils, und die Apostel sind in der That die Fundamente der erlösten Menschheit. In analoger Weise gilt dasselbe von den Propheten, die Christum in hoffendem und erwartendem Glauben der vorchristlichen Menschheit gegenwärtig erhielten.

Dieser hoffende, erwartende Glaube ist mit der Verwirklichung der Prophetie selbst verwirklicht worden. Das Leben, der an die Prophetie Glaubenden, ihr Leiden und Tod in diesem Glauben ist im Tode Jesu vollendet worden; sie sind daher mit Christus der Seele nach auferstanden, mit ihm in die Kirche eingegangen und innerlich Mitglieder derselben geworden, gleichwie das, dessen Träger sie ge-

wesen, nämlich das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes, in die Hände der Apostel überging, und ihnen als Erbe zufiel.

Damit sind die Gerechten des alten Bundes, die durch Christus in der Unterwelt (descendit ad inferos) geheiligt worden sind, Glieder der Kirche Christi geworden, jener Weltkirche, in die alle kommenden Geschlechter eingebaut werden sollten. Die Gerechten und Heiligen der Unterwelt mit denjenigen Gerechten, die noch in diesem Leben aus der Prophetie in das Evangelium übergegangen sind, machen die ecclesia primitivorum aus, von denen Paulus sagt: qui conscripti sunt in coelis (Hebr. l. c. v. 23).[1])

4) Die von der Kirche und Christo Getrennten.

Prop. 4. Ad Ecclesiam Christi non pertinent
1) non baptizati,
2) haeretici manifesti,
3) schismatici notorii,
4) excommunicati excommunicatione majori.

Lehre der Kirche bezüglich der Nichtgetauften.

Die Lehre der Kirche bezüglich der Nichtgetauften findet sich im Conc. Florent. Decret. pro Armenis: Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur ecclesiae. Dasselbe lehrt das Concil von Trient (Sess. 14, c. 2), wo aus der Nichtzugehörigkeit der Ungetauften zur Kirche

[1]) Andries (Der apostolische Lehrprimat, Bd. I. S. 333) erklärt das Fundamentsein der Apostel in dem zweifachen Sinne 1) als Gründer der Theilkirchen und 2) als inspirirter Verkünder der göttlichen Offenbarung, in welch' letzterem Sinne auch die Propheten Fundamente der Kirche seien. In diesem Sinne aber sei die Kirche gebaut nicht auf das Fundament, das die Propheten und Apostel sind, sondern auf das Fundament, das sie gelegt haben (a. a. O., S. 332). In unserer obigen Darstellung sind die Apostel nach der Beziehung, nach welcher sie bleibendes Fundament der Kirche sind, d. i. nach der apostolischen Succession, an die der dauernde Besitz von Opfer, Wahrheit und Macht geknüpft ist, in's Auge gefaßt.

geschlossen wird, daß der Spender des Taufsacramentes keine richterliche Gewalt ausübe: Constat baptismi ministrum judicem esse non oportere, cum ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit Apostolus, de iis, qui foris sunt, judicare?

Es fragt sich nun, ob auch diejenigen Gerechten, die in Kraft der vollkommenen Liebe und des in ihr eingeschlossenen Verlangens nach dem Sacramente ohne aktuellen Empfang desselben gerechtfertigt sind, Mitglieder der Kirche seien? Die gewöhnliche Antwort der Theologen geht dahin, daß sie zwar der Seele, nicht aber dem Leibe der Kirche, zwar der unsichtbaren, nicht aber der sichtbaren Kirche angehören. Genauer dürfte es jedoch sein, zu sagen, daß sie der Einen Kirche Jesu Christi als lebendige Glieder angehören, und zwar nicht bloß in dem Sinne, wie die heiligen Engel, oder auch in dem, wie die Seelen der Vollendeten im Himmel, sondern in einer eigenthümlichen, durch das Verlangen nach dem objektiven Sacramente vermittelten Weise. Sie sind gerechtfertigt nicht ohne Beziehung auf den objektiven Gnadenschatz der sichtbaren Kirche und daher nicht bloß in der innigsten Gemeinschaft mit ihrem Innern, sondern berührt von ihrem Aeußeren, wenn auch noch nicht, vor Empfang des Taufcharakters, in voller organischer Gemeinschaft mit demselben, und daher noch unfähig zum Empfange aller übrigen Sacramente.

Bezüglich der Excommunicirten.

Was zweitens die Excommunicirten (excommunicatione majori) betrifft, so hören nach ausdrücklicher Erklärung der Kirche dieselben auf, Mitglieder der Kirche zu sein, und an ihren Gnadenschätzen Theil zu nehmen. Es erhellt dies:

1) Aus der Verwerfung des Satzes Luther's: Excommunicationes sunt tantum externae poenae nec privant hominem communibus spiritualibus ecclesiae orationibus. Prop. 23.[1])

2) Aus dem über die prop. 46 der Synode von Pistoja ge-

---

[1]) Denzinger, Ench. n. 647.

fällten Urtheil: Propositio asserens, effectum excommunicationis exteriorem duntaxat esse, quia tantummodo natura sua excludit ab exteriore communicatione Ecclesiae; quasi excommunicatio non est poena spiritualis ligans in coelo, animas obligans; falsa, temeraria etc.[1])

3) Endlich aus der Verwerfung der prop. 91 u. 97 Quesnel's.[2])

Die Trennung von der Kirche durch die Excommunication hat ihren Grund in der gefällten Sentenz, nicht in dem bestraften Verbrechen als solchem; denn gegen Huß wurde der Satz verdammt: Nullus praelatus debet aliquem excommunicare, nisi prius sciat eum excommunicatum a Deo, woraus folgt, daß die Wirkung der Excommunication nicht von dem vorausgegangenen Vergehen abhängt, als würde die Kirche nur die an sich schon vollzogene Trennung erklären und bestätigen, sondern die unmittelbare Folge der an jenes Vergehen geknüpften oder auf Grund desselben verhängten Sentenz selbst. Die Annahme, die Sünde, nicht die Sentenz der Kirche sei es, die von der Kirche und ihren Gnaden ausschließe, hat ihre Quelle in der bereits widerlegten, einseitig spiritualistischen Auffassung der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.

Unglaube und Häresie.

Unter allen Vergehen sind nur zwei, die schon an sich das Band der Gemeinschaft mit der Kirche Christi lösen, weil sie dem Wesen dieser Gemeinschaft unmittelbar widerstreiten: offene Auflehnung gegen die Einheit des Glaubens oder der Liebe, notorische Häresie und Schisma. — Zum Verständnisse dieser Eigenthümlichkeit wollen wir noch einmal einen Rückblick auf die Principien werfen, die in der Frage nach der Mitgliedschaft der Kirche maßgebend sind. Die Kirche, inwiefern sie noch sichtbar auf Erden im Zustande der Entwicklung sich befindet, ist eine organische Gemeinschaft zur Hineinbildung des göttlichen Lebens Jesu Christi in die Menschheit. Der organische Charakter dieser Gemeinschaft offenbart sich, der Natur jenes göttlichen Lebens gemäß, theils als ein physischer,

---

[1]) Denzinger, Ench. n. 1409.

[2]) Ibid. n. 1305. 1306.

theils als ein moralischer, das Erstere durch den Taufcharakter, der die Empfänglichkeit für die sacramentale Wirksamkeit bedingt; das Letztere durch Glaube und Liebe zur Aufnahme des geistig-sittlichen, in der Kirche waltenden und zur freien Vermittlung jenes überatürlichen Lebens führenden Lebensgesetzes. Aus der sogestalteten Natur der organisch-kirchlichen Gemeinschaft ergibt sich folgendes Grundgesetz für das Verhältniß der Glieder der Kirche zu dieser. Je größer die Hingabe an die bestimmende Macht (Autorität) der Kirche durch Gehorsam in Glaube und Liebe ist, desto mehr ist das einzelne Glied in der Lebensströmung des mystischen Leibes Jesu Christi einbezogen und desto inniger ist die organische Gemeinschaft mit der Kirche. Auf ein Minimum sinkt dieser organische Zusammenhang und die Verbindung mit dem Innern der Kirche, das Anrecht auf und die Befähigung für ihre Gnadenschätze, dort herab, wo dieselbe außer dem Taufcharakter nur mehr durch das äußere Bekenntniß des Glaubens und den äußeren Gehorsam gegen die rechtmäßigen kirchlichen Obern vermittelt ist. Wird auch dieses letzte Band durch offenen Abfall von der gottgesetzten Autorität, d. i. durch notorischen Unglauben oder notorisches Schisma zerrissen, so ist die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die den Kitt der kirchlichen Einheit bilden, und damit auch die Gemeinschaft mit der Kirche selbst und ihrem gottmenschlichen Haupte vollständig gelöst. Haeretici, bemerkt der heilige Augustin, de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant. Schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis eadem credant, quae nos credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad ecclesiam, quae diligit Deum, nec schismatici, quoniam diligit proximum. [1]) Obgleich daher sonst die schwersten Vergehen noch nicht durch sich selbst von der Kirche ausschließen, so thun dies doch Häresie und Schisma, weil sie ein unmittelbares Attentat gegen die kirchliche Einheit und die Verbindung mit Christus enthalten und mit den Principien der kirchlichen Gemeinschaft in direktem Widerspruche stehen.

---

[1]) De fide et symbol. c. 10.

Begründung aus der heiligen Schrift.

Daß die Nichtgetauften nicht Mitglieder der Kirche sind, erhellt aus der Bedeutung des Sacramentes der Taufe als der ausschließlichen Pforte zum Eingange in das Himmelreich: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest videre regnum Dei (Joan. 3, 3) — introire in regnum Dei (ib. 5). Die Gewalt der Kirche aber, mit innerer Wirkung abgestorbene Glieder aus ihrem gottmenschlichen Organismus gänzlich auszuscheiden, geht aus der Erklärung des Erlösers hervor, derjenige, welcher die Kirche nicht hört, sei einem Heiden gleich zu achten (Matth. 18, 17), eine Erklärung, die ohne Zweifel in der unmittelbar darauffolgenden Gewaltverheißung (Amen, dico vobis: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo, v. 18) ihre Begründung findet; d. h. der Grund des Ausgeschlossenseins aus der Kirche liegt in der ihren Vorstehern (den Aposteln) verliehenen Auktorität, kraft welcher das, was sie hienieden binden, auch im Himmel gebunden ist. Von dieser Gewalt macht der Apostel Gebrauch, wenn er jenen Korinther (1. Cor. 5, 5) dem Satan übergibt, d. h. ihn von der Kirche und ihren Gnadenschätzen ausschließt. Nach 1. Tim. 1, 20 schloß der Apostel Solche aus der Gemeinschaft der Gläubigen aus, die am Glauben Schiffbruch gelitten haben; nach Tit. 13, 10 u. 14 aber ist ein in der Häresie hartnäckiger, weil durch wiederholte brüderliche Zurechtweisung unverbesserter Mensch eo ipso als aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen zu betrachten und als solcher zu meiden.

Die bisherige Entwicklung zeigt, daß die Frage nach der passiven Lebensgemeinschaft mit Christus oder nach der Mitgliedschaft der Kirche, so weit hiebei das Verhältniß der noch unvollendeten Glieder derselben auf Erden in Betracht kommt, überall auf ein objektives und aktives Moment, die bestimmende, Gnade und Wahrheit des Erlösers vermittelnde, Macht (Autorität im prägnantesten Sinne des Wortes) zurückführt. Diese Autorität, d. i. die Lebensgemeinschaft mit Christus nach ihrer aktiven und objektiven Seite oder die Darstellung der Kirche als aktives Organ des Erlösers bildet den nächsten und wichtigsten Theil unserer Betrachtungen über die Kirche.

II. Die Kirche als aktive Lebensgemeinschaft mit Christus.

Vorbemerkungen.

Christus ist das Haupt der Kirche zur Erneuerung der Menschheit, zur Begründung des übernatürlichen Gottesreiches auf Erden. Zu diesem Behufe ist ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18); wie er Macht hat, Allen das Leben zu geben, die an ihn glauben, so ist er auch **Wahrheit** Allen, die auf ihn hören; denn in ihm ist die ewige Wahrheit selbst, die allgemeines und unabweisbares Gesetz ist, dem sich keine Macht im Reiche der Geister entziehen kann, zur Erscheinung und Offenbarung gelangt, weßhalb er spricht wie Einer, der Macht hat[1]), d. h. mit der absolute Anerkennung beanspruchenden Gewalt der ewigen Wahrheit. Durch diese Gewalt ist er der Urheber (auctor) geistigen, übernatürlichen Lebens für die erlöste Menschheit: dedit his potestatem filios Dei fieri (Joan. 1, 12).

Diese seine geistige Urheberschaft oder Autorität durch Wahrheit und Gnade, sowie die darin enthaltene Macht und Sanction hat er seinen Aposteln, d. i. der Kirche auf Erden, verliehen und damit auch die Theilnahme an seiner göttlichen Fruchtbarkeit, in Folge dessen sie selbst für Andere bestimmende, und zwar göttliches Leben erzeugende Macht, oder Autorität ist.[2]) Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Potestas ordinis und potestas jurisdictionis.

In dieser Autorität liegt dem zuletzt angeführten Texte zufolge, sowie der Natur des von Christus ausströmenden, übernatürlichen Lebens entsprechend, ein zweifaches Moment. Seinem innersten Wesen nach ist nämlich jenes Leben Erhebung des geschaffenen zur Berührung und Verähnlichung mit dem ungeschaffenen Geiste, und daher sein Charakter mystisch, sowie die Weise seiner **Vermittlung** sacra-

---

[1]) Matth. 7, 29.

[2]) Vgl. Scheeben, Handbuch der Dogmatik, I. n. 82 (S. 51).

mental. Da aber das in Christus erschlossene göttliche Leben nicht auf magischem,[1]) sondern der Würde des selbstthätigen, freien Geistes gemäß auf bewußtem und freithätigem Wege aufgenommen und angeeignet werden soll, so tritt zum mystisch-sacramentalen (physischen[2]) Momente das ethisch-rationale oder lehrhafte hinzu.

Hieraus folgt, daß auch die von der Kirche zur Verwirklichung der in Christo begründeten Erlösung zu vollziehende, autoritative Thätigkeit, sowie die derselben entsprechende Gewalt und Vollmacht eine doppelte ist:

1) die sacramentale Thätigkeit in der Vermittlung der göttlichen Gnade durch Darbringung des Opfers und Spendung der Sacramente (baptizantes in nomine Patris etc.) und die ihr entsprechende Gewalt — potestas ordinis;

2) die autoritativ bestimmende Thätigkeit in der Vermittlung der göttlichen Wahrheit als des für Verstand und Willen maßgebenden Lebensgesetzes der erlösten Menschheit, und die ihr entsprechende Gewalt, die potestas jurisdictionis.[3])

Jedoch darf zum richtigen Verständnisse dieser Unterscheidung die Bemerkung nicht unterlassen werden, daß auch die Vermittlung der übernatürlichen Wahrheit nicht rein moralisch und rationell zu denken ist; denn wie dieselbe einerseits durch die an den Apostolat geknüpfte reale Gegenwart des heiligen Geistes bedingt ist, so ist es andererseits die ihr entsprechende Aufnahme durch den sacramental verliehenen Habitus des übernatürlichen Glaubens. Die autoritative Lehr- und Regierungsthätigkeit der Kirche wird vielmehr aus dem Grunde als die ethisch-rationale Seite in der kirchlichen Urheberschaft (Autorität) bezeichnet, weil dieselbe als solche auf die selbstthätige, sittliche Aufnahme des sacramental (in der Glaubens- und Rechtfertigungsgnade) vermittelten übernatürlichen Lebenskeimes gerichtet ist.

Wir werden es im Folgenden vorzugsweise nur mit der auf die sittliche Selbstthätigkeit hingerichteten Autorität und Thätigkeit der Kirche zu thun haben, da ihre sacramentale Urheberschaft (die

---

[1]) Dies der constante Vorwurf der Protestanten, der auf einem Mißverständniß des Supernaturalismus der katholischen Lehre beruht.

[2]) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. man die Gnadenlehre, Abschnitt vom Uebernatürlichen.

[3]) Vgl. Andries, Der apostolische Lehrprimat, S. 309 f.

potestas ordinis) den Gegenstand eines eigenen Tractates bildet. (De Sacramentis.)

Im Einzelnen sind in der den Aposteln verliehenen Gewalt folgende speciellere Momente enthalten:

1) besitzt die Kirche im Sacrament der Weihe die Macht und das Princip der Selbsterhaltung bis zum Ende der Welt;

2) ist ihr die Gewalt gegeben, in ihrem Opfer als der unblutigen Erneuerung des Erlösungsopfers am Kreuze die Erlösung gleichsam in Permanenz zu erhalten;

3) vermag sie in den Sacramenten die Gnade der Erlösung den Einzelnen zuzuwenden, besitzt also die Gewalt, mittels des objectiv in ihr perennirenden Erlösungsgrundes die Erlösung zu verwirklichen;

4) besitzt sie die Norm und Gewalt, um Opfer und Sacramente in ihrer Reinheit und Integrität zu erhalten;

5) endlich ist ihr die Gewalt verliehen, durch autoritative Verkündigung der ewigen Wahrheit, die dieser gebührende Herrschaft über die Geister und dadurch das Reich derselben auf Erden oder die πολιτεία Gottes zu begründen und zu verwirklichen.

Wir führen die Lehre von der der Kirche verliehenen Gewalt oder Autorität auf folgende, eingehender zu behandelnde Punkte zurück:

I. Die Charaktere;
II. die Objekte;
III. die Träger derselben.

I. Charaktere der von Christus in der Kirche eingesetzten Gewalt.

Aus den über die physische Constitution der Kirche entwickelten Grundsätzen geht hervor, daß die derselben innewohnende gottmenschliche Gewalt ihre wesentlich übernatürlichen Principien unzertrennlich in sich selbst trägt, nämlich das Princip ihres Daseins, Christum: Ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi (Matth. 28, 20) und das Princip ihres Seins, den Geist der Wahrheit und Heiligkeit. Daraus ergeben sich die Charaktere dieser Gewalt, die ihr als einer specifisch übernatürlichen, mit der aus dem Himmel stammenden (regnum meum non est de hoc

mundo, Joan. 15, 36) Gewalt Christi identischen (Sicut misit me Pater et ego mitto vos, ib. 20, 21) zukommen; sie ist

Souveränität der kirchlichen Gewalt;

1) souveräne, independente Gewalt; als die Macht der in Christus erschienenen und in der Kirche perennirenden ewigen Wahrheit ist sie von keiner irdischen Gewalt abhängig, vielmehr allen sittlichen und socialen Mächten oder Formen geistigen Lebens hienieden insofern übergeordnet, als sie allein auf das höchste (übernatürliche) Ziel, zu dem sich alle anderen untergeordneten Zwecke als Mittel verhalten, hingerichtet ist, und insofern in ihr alle jene Formen menschlichen Daseins ihre höchste und unabweisbare, weil göttliche Norm haben.

Infallibilität derselben.

2) Die der Kirche verliehene Gewalt ist ferner infallibel. Die ihrer Natur nach zu universaler Herrschaft über alle Gebiete sittlichen Daseins berechtigte göttliche Wahrheit vermag nur unter der Voraussetzung ihre göttliche Kraft zum Heile der Menschheit zur Geltung zu bringen, daß sie in ihrer Reinheit und Unversehrtheit beharrt, unberührt von jeglichem Irrthum. Die in der Kirche verkörperte übernatürliche Gotteswahrheit tritt mit dem Anspruch auf unbedingte und universale Geltung und Anerkennung auf; ihre Herrschaft würde das Gegentheil der von ihr beabsichtigten Wirkung erzielen, falls ihre Reinheit und Heiligkeit irgendwie getrübt werden könnte.[1]) Der Grund dieser Unfehlbarkeit ist aber selbstverständlich, wie der Grund der Souveränität, ein übernatürlicher; wie nämlich diese in ihrem Daseinsgrunde, dem in sie hineingesprochenen und in ihr fortlebenden göttlichen Worte gründet, so die Infallibilität in der nie versiegenden Gegenwart des heiligen Geistes als des Seins- und Lebensgrundes der Kirche.

---

[1]) S. Scheeben, Handbuch, I. S. 47.

Indefektibilität (Unterschied der aktiven und passiven).

3) Die Gewalt der Kirche ist eine indefektible. Der Charakter der Indefektibilität ist eine nothwendige Consequenz der Independenz und Infallibilität der kirchlichen Gewalt. Denn ist der übernatürlichen Wahrheit jede geistige Macht wesentlich untergeordnet, und bleibt weiterhin diese souveräne absolute Wahrheit in immerwährender, durch keinen Irrthum getrübter Reinheit bestehen, so ist klar, daß keine Stufe menschheitlicher Entwicklung über dieselbe hinausschreiten und nichts die Permanenz der kirchlichen Autorität und somit der Kirche selbst in Frage stellen kann.

Die Indefektibilität, kraft deren die Kirche durch ihre sittliche wie sacramentale autoritative Thätigkeit Gnade und Wahrheit des Erlösers zur allseitigen Heiligung der Menschheit rein und unversehrt durch alle Zeiten hindurchträgt, ist die der kirchlichen Gewalt oder die aktive Indefektibilität. Dieser aktiven Indefektibilität entspricht die passive oder die Indefektibilität der Kirche. Wie diese nämlich als aktives Organ des Gottmenschen nie aufhören wird, Leben und Wahrheit Jesu Christi, d. i. die reinen Quellen des göttlichen Lebens, der heilsbedürftigen Menschheit darzubieten, so werden sich auch in Folge der belebenden Wirksamkeit desselben die Lehrorgane der Kirche leitenden heiligen Geistes immer solche finden, die sich äußerlich und innerlich (mit lebendigem Glauben) ihrer Autorität hingeben und so die Kraft höchsten, unfehlbaren und unversieglichen Lebens in sich selbst aufnehmen; dies aber ist die Indefektibilität im passiven Sinne. [1])

In der Indefektibilität ist eingeschlossen die Permanenz (Perpetuität) und die Immutabilität der Kirche.

Begründung.

Indem wir uns für die kirchlich lehramtliche Unfehlbarkeit eine eingehendere und ausführlichere Begründung vorbehalten, führen wir die Dreiheit der Charaktere der kirchlichen Gewalt im Allgemeinen

---

[1]) Vgl. Andries, a. a. O. S. 162. Mit dem Obigen ist das über das Verhältniß des Inneren und Aeußeren der Kirche Gesagte zu vergleichen.

und die Indefektibilität im Besonderen auf folgende, theils äußere (positive), theils innere (theologische) Gründe zurück.

1) Die Souveränität, Infallibilität und Indefektibilität der von ihm den Aposteln ertheilten Gewalt hat Christus selbst am am vollständigsten ausgesprochen in dem schon oben berührten Texte Matth. 28, 18 sq., womit die Parallelstelle Marc. 16, 15 u. 16 als Ergänzung zu verbinden ist. Christus überträgt hier seine eigene, Himmel und Erde umfassende Gewalt den Aposteln, auf daß sie alle Völker der Macht der göttlichen Wahrheit unterwerfen — Independenz —; er bezeichnet diese Gewalt als eine ununterbrochen fortdauernde bis an's Ende der Welt — Indefektibilität — und führt diese Continuität auf seine, der ewigen Wahrheit, fortwährende Gegenwart zurück — Infallibilität —; denn würde die Kirche in der Bethätigung der Macht Jesu Christi dem Irrthume verfallen, so wäre damit eo ipso Christus von ihr gewichen. Alle drei Momente zugleich aber bekräftigt der Erlöser durch die an Gewaltübertragung und Auftrag geknüpfte allgemein, d. i. Allen und zu allen Zeiten geltende Sanktion: Qui crediderit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur; ein Ausspruch, der nur unter der Bedingung erträglich ist, daß die Apostel und ihre Nachfolger die höchste, zur Erreichung des letzten Zieles führende Wahrheit, und diese in ihrer ungetrübten Reinheit lebendig der Menschheit vermitteln.

Außerdem ist die Indefektibilität der Kirche und kirchlichen Gewalt und damit implicite die Infallibilität derselben [1]) ausgesprochen in den Matth. 16, 18 und Luc. 22, 32 dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche, sowie in den Joan. 14, 16 dem Gesammtapostolate als moralischer, in jenem Oberhaupte geeinigter Körperschaft gegebenen Verheißungen. An diesen Stellen wie Matth. 28, 20 ist die Infallibilität und Indefektibilität der Kirche begründet:

1) auf die ewige Dauer ihres Daseinsgrundes oder die Permanenz Christi; Christus hat sich so in die Kirche eingesenkt, daß eine Trennung beider unmöglich ist; ist daher die Kirche gleichsam

---

[1]) Wie der aktiven Indefektibilität als Charakter der kirchlichen Gewalt die passive, so entspricht auch der aktiven Unfehlbarkeit die passive der hörenden Kirche (inerrantia). Ueber ihr Verhältniß vergleiche man Andries, a. a. O. S. 160. Scheeben, Handbuch, S. 98 ff.

das in die Menschheit hineingesprochene, in ihr verkörperte Wort Gottes, so ist sie indefectibil — denn das Wort Gottes dauert ewig (Verbum Domini manet in aeternum, 1. Petr. 1, 25);

2) die ewige Dauer ihres Seinsprincips, des heiligen Geistes: Alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum (Joan. l. c). Aus dem permanenten mystischen Opferleben Christi in der Kirche folgt das permanente Wirken des heiligen Geistes in derselben, des Geistes der Wahrheit, der sie alle Wahrheit lehren, in alle Wahrheit einführen, d. i. offenbar davor bewahren wird, selbst in Irrthum zu fallen, oder Andere in Irrthum zu führen (Joan. 16, 13).

3) Die Fortdauer der sichtbaren Stellvertretung, an welche der Fortbestand der Gegenwart Christi und des heiligen Geistes geknüpft ist, oder die Permanenz des Apostolats sowohl als hierarchia ordinis, wie als hierarchia jurisdictionis. Ewig bleibt der Fels, auf den die Kirche gegründet ist, das Haupt, das den Sitz der höchsten inappellablen Gewalt bildet, und von welchem daher dieselben Charaktere gelten, wie von der Gesammtgewalt der Kirche: Portae inferi non praevalebunt adversus eam; ewig und ununterbrochen die apostolischen Successionen und Missionen: Docete omnes gentes baptizantes . . . Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

Widerlegung der Einwürfe gegen die Indefectibilität der Kirche.

1) Nicht der Kirche, erklärt man, sondern dem Christenthume ist ewige Dauer beschieden; die Formen, zu denen auch das Kirchenthum gehört, wechseln und sind vergänglich, der Geist allein (Liebe Gottes und des Nächsten) bleibt. Die Kirche ist so wenig das Christenthum, daß man als Grundsatz aufstellen kann, je mehr Kirchenthum, desto weniger Christenthum, und umgekehrt, je reiner das Christenthum, desto mehr tritt das Kirchenthum zurück.

Dieser pietistisch-rationalistischem Boden entsprossene Einwand beruht auf einer wesentlichen Verkennung des objektiven Charakters des Christenthums. Christenthum und Kirche verhalten sich wie die zwei Seiten einer und derselben Sache, und zwar ist die Kirche, falls man unter Christenthum im Sinne des Einwurfs nicht die von Christus hinterlassenen Gnadenschätze, sondern das sogenannte „leben-

dige" Christenthum, d. i. Gottesfurcht und werkthätige Liebe versteht, als die objektive die **zuerst anzusetzende** Seite; aus der Kirche wächst das Christenthum in jenem subjektiven Sinne heraus und hat den Trieb, wiederum dahin zurückzukehren, d. h. kirchliche Gestaltung anzunehmen, und nur auf dem Boden der kirchlichen Objektivität und des kirchlichen Realismus, sowie unter dem schützenden Dache der festen kirchlichen Organisation trägt das subjektive Christenthum gesunde Blüthen und Früchte.[1]

2) Das Kirchenthum, lautet ein weiterer Einwurf, verhält sich zum Christenthum wie Mittel zum Zweck; daher gelten die Verheißungen Jesu Christi nur seiner Religion, dem Christenthume,[2] nicht der Kirche.

In diesem Einwurfe sind die Verheißungen Christi ebenso verkannt als das Wesen der Kirche. Jene sind an sichtbare, geschichtliche Institutionen geknüpft; die Kirche selbst aber verhält sich zur Religion Christi nicht wie das Mittel zu dem von ihm verschiedenen Zwecke, sondern ist die Religion Christi in **ihrer objektiven lebendigen Wirklichkeit** selbst. Die Permanenz der Kirche ist daher Permanenz des Christenthums und umgekehrt.

3) Endlich die Verheißungen Christi, wird behauptet, galten der Kirche nicht unbedingt, sondern unter der Voraussetzung, daß sie den Geist Christi bewahre, insbesondere in innerer Einheit beharre (Joan. 17, 11). Diese Einheit aber ist nicht mehr vorhanden, seitdem sich die Kirche zuerst in zwei große Hälften, die abendländische und morgenländische, und jene wieder in Romanismus und Protestantismus geschieden.

Die Einheit der Kirche ist nicht die **Bedingung**, sondern die **Folge** des wirksamen Gebetes und der göttlichen Verheißungen des Erlösers, und diese Einheit bleibt in sich nicht nur **ungebrochen**,

---

[1]) Vgl. Pilgram, a. a. O. S. 104. Die krankhaften Erscheinungen bei an sich edlen Bestrebungen auf religiösem und mystischem Gebiete im Protestantismus haben ihren Grund in dem Mangel einer festen objectiven Norm, welche nur die kirchliche Autorität zu gewähren vermag.

[2]) Christenthum kann in zweifachem Sinne genommen werden, als Religion Jesu Christi, und in diesem Sinne ist dasselbe **real** identisch mit der Kirche, oder **subjectiv**, wie es unter n. 1 genommen ist, und in diesem letzteren Sinne ist es eine **Frucht** der Kirche.

wenn Theile von ihr abfallen, sondern auch erkennbar, denn wo der Mittelpunkt und das Fundament der Einheit ist, dort lebt und blüht die Kirche fort, während der abgefallene Theil erstarrt oder abstirbt: Ubi Petrus ibi Ecclesia.

Theoretische Folgesätze aus der Indefectibiiität der Kirche.

1) Die Erlösung des Menschengenschlechtes in seiner ganzen Ausdehnung beruht auf der Indefektibilität der Kirche; denn mit der Deficienz der Kirche würde das Werk Christi selbst, folglich überhaupt der göttliche Erlösungsrathschluß vereitelt werden (vgl. oben: „Verhältniß zwischen dem Aeußern und Innern der Kirche — Verhältniß der Ausschließlichkeit").

Objektive Imperfectibilität.

2) In Folge der Indefektibilität der Kirche ist auch jede Transformation derselben in ein höheres Stadium, somit jede objektive Perfektibilität derselben ausgeschlossen. Perfektibilität der Kirche wäre Perfektibilität des in ihr verkörperten und unversehrt fortdauernden Christenthums. Nun ist aber eine Vervollkommnung der Religion Jesu Christi unmöglich, da in ihr die ewige Wahrheit selbst zur Vorbereitung auf das höchste Ziel der Geister in unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit Gott offenbar geworden: Omnia quaecunque audivi a Patre meo, nota feci vobis (ib. 15, 15). Daher auch der Geist Gottes, der die Kirche regiert und belebt, nicht von sich selbst reden wird, sondern verkündet, was er hört (Joan. 16, 13), und nur das, aber auch Alles das den Aposteln als inspirirten Trägern der vollendeten Offenbarung einflößt, was Christus versprochen: Paraclitus Spiritus sanctus . . . vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis.

Eine Perfektion des Christenthums könnte nur von neuen Offenbarungen oder von irdischer Geistesmacht, dem intellektuellen Fortschritt des Menschengeschlechtes kommen. Beides aber ist unmöglich; denn neue über die christliche hinausgehende Offenbarungen mit objektiver universaler Bedeutung sind durch den Charakter der christlichen Offenbarung als vollendeter Gottesoffenbarung unmit-

telbar durch das persönliche Wort Gottes ausgeschlossen: Docete . . . servare omnia quaecunque mandavi vobis (Matth. 28). Sed licet nos aut angelus de coelo evangelicet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis anathema sit (Gal. 1, 8). In der zweiten Voraussetzung aber würde der geschaffene Geist zur Norm der übernatürlichen Wahrheit gemacht, d. h. diese selbst zugleich mit ihrer Transcendenz und Independenz geläugnet und das Christenthum zu einer überwindlichen Stufe rein menschlicher Geistesentwicklung herabgesetzt. Das Christenthum bietet vielmehr dem Menschengeiste in seinem die Kraft der Natur transcendirenden Gehalte Princip und Mittel unendlichen geistlichen Fortschritts und der Erhebung über die Schranken der rein geschöpflichen Natur und ist daher weit entfernt, durch irgend einen natürlich intellektuellen Fortschritt überholt zu werden. Die Theorie absoluter Perfektibilität des Menschengeistes aus immanenter Kraft in fortschreitender Entwicklung ist eine Folge des modernen Naturalismus und Pantheismus, der die absolute Transcendenz Gottes und damit die Möglichkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Ordnung leugnet[1]) und im Menschen das Wesen Gottes selbst sich entwickeln und zur Erscheinung kommen läßt.

Subjektive Perfectibilität.

Die Perfektibilität des Christenthums, so weit von einer solchen die Rede sein kann, ist eine rein subjektive, ein Fortschritt in der Entfaltung, Darlegung und Application seines unendlichen Gehaltes; ein Proceß, der jedoch nothwendig unter der Leitung der autoritativen Lehrgewalt sich vollzieht. Von diesem Fortschritte sagt Vin-

---

[1]) Unter die Versuche einer Vervollkommnung des Christenthums ist der Schelling'sche einer heiligen Geist- oder Johanneskirche zu rechnen, in der Katholicismus und Protestantismus (Petrus- und Pauluskirche) zu einer höheren Einheit verbunden, resp. geläutert sein sollen. — Nachdem das glänzende Feuerwerk der modernen Philosophie verpufft ist, und den trüben Niederschlag des Materialismus und Atheismus zurückgelassen hat, entpuppt sich der geistige Fortschritt, den dieselbe über das positive Christenthum hinaus zu bringen versprach, als Rückschritt in das Heidenthum mit seinem Staatsabsolutismus, seiner Nationalreligion ausschließlich auch mit seinem — Götzendienste, sei es nun in der Form des Heroencultes, oder der Naturvergötterung.

centius Lirinensis: Vere profectus est ille, non permutatio Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliquid transvertatur [1]). Nicht minder ist ein Fortschritt in der lebendigen Aufnahme des Christenthums, der successiven Durchdringung aller Formen geistigen Lebens in Societät, Wissenschaft und Kunst möglich; dieser Fortschritt aber ist nicht ein Fortschritt des objektiven Christenthums, sondern des Menschengeistes durch das Christenthum.

3) Ein zeitweiliges Aufhören des Christenthums und der Kirche wäre ein definitives Aufhören; denn es läge darin gleichsam eine thatsächliche Desavouirung ihrer göttlich unversiegbaren Kraft; sie würde sich als eine vorübergegangene Phase in der menschheitlichen Entwicklung darstellen, die so wenig als irgend eine andere wiederkehren könnte.

Praktische Folgesätze.

1) Abfall von der Kirche ist Abfall von Christus.

2) Die Unheiligkeit einzelner Glieder der Kirche kann kein Grund sein, sich von ihr zu trennen.

3) Jede Trennung von der Kirche ist eine praktische Negation der thatsächlichen Erlösung, weil sie von Gott gesetzt und gewollt ist, und kommt der Anmaßung gleich, sich selbst eine eigene Heilsordnung gründen zu wollen.

II. Objekte der kirchlichen Gewalt.

Zweiheit der Gewalt in der Dreiheit der Functionen.

Der Gegenstand und Inhalt der unabhängigen, unversieglichen und unfehlbaren kirchlichen Gewalt ist von uns bereits oben durch die Unterscheidung der potestas jurisdictionis und potestas ordinis angedeutet worden. Diese doppelte Gewalt entspricht dem Doppeleinfluß, durch welchen Christus sittlich und mystisch, als Wahrheit und Gnade, in und durch die Kirche der Erneuerer des Menschengeschlechtes ist. Doch ist die Vermittlung der Wahrheit nicht in

---

[1]) Comm. c. 23.

allen ihren Akten jurisdiktionell, so wenig sie, wie bereits hervorgehoben wurde, eine durchgängig moralische ist; sie ist jurisdiktionell nur in jenen Akten, die mit richterlicher oder gesetzgeberischer Autorität bekleidet sind. Da nun zur jurisdiktionellen Gewalt außer den definitiven Lehrurtheilen auch noch andere, zur Leitung der göttlichen πολιτεία nach der Norm der ewigen Wahrheit nothwendige Akte gehören, so hat man auch eine Dreitheilung der kirchlichen Gewalt, nämlich in die potestas docendi, ministrandi et regendi aufgestellt, entsprechend der dreifachen, auf die Apostel übertragenen Funktion Christi als Lehrer, Priester und König: Ego sum via, veritas et vita (Joan. 14, 6). Da aber die Lehrgewalt ein Ausfluß theils der potestas jurisdictionis, theils der potestas ordinis ist, so erscheint die Zweitheilung der kirchlichen Gewalt als die formell berechtigtere.[1]) Läßt sich aber einerseits die Gewalt, die Wahrheit zu verkünden, theilweise auf die Regierungsgewalt zurückführen, so ist anderseits der Besitz der Wahrheit die Quelle der Regierungsgewalt; denn die göttliche Wahrheit macht sich ebenso wie als Gesetz für den Intellekt (veritas), so überhaupt als Lebensgesetz (via) geltend; daher auch sowohl die Gesetze, nach denen die Kirche ihre Mitglieder regiert, als auch die Verwaltung des Opfers und der Sacramente durch die von ihr selbst autoritativ gelehrte Wahrheit normirt sind.

Wir haben im Folgenden die Funktionen der kirchlichen Lehrgewalt, sowohl insoweit dieselbe Ausfluß der p. jurisdictionis als der p. ordinis ist, in's Auge zu fassen, oder mit anderen Worten zu zeigen, inwiefern die Kirche sich als aktives Organ Jesu Christi erweist in der autoritativen Vermittlung und allseitigen Geltendmachung der geoffenbarten Wahrheit zur Erzeugung des Glaubens und der gläubigen Erkenntniß. Wir handeln daher 1) von der kirchlichen Lehrautorität, 2) von der Wirkung derselben in den Gläubigen, oder vom Glauben und der gläubigen Erkenntniß.

---

[1]) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 67 ff. Die richtige Unterscheidung des Lehramtes als Funktion theils der potestas jurisdictionis, theils der p. ordinis ist wichtig für die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes und deren Verhältniß zur Unfehlbarkeit des Gesammtepiskopats mit Einschluß des Papstes. A. a. O. S. 81 ff.

1) Die kirchliche Lehrautorität im Besonderen.

a) Verhältniß derselben zu den Quellen der Offenbarung oder dem apostolischen Glaubensdepositum (Schrift und Tradition).

Unter Glaubenshinterlage (depositum fidei) verstehen wir den Inbegriff aller von Gott der Menschheit geoffenbarten Wahrheiten, wie dieselben in Christus ihren Abschluß gefunden haben und in den unverlierbaren Besitz seiner Kirche übergegangen sind. Dieses Depositum heißt „apostolisch“, weil die Kirche dasselbe zunächst von den Aposteln empfangen, denen im Organismus der in Christo abgeschlossenen Offenbarung eine integrirende Stellung zukommt, insofern nämlich der heilige Geist der Verheißung Jesu Christi gemäß den Aposteln den Inhalt jener Offenbarung vollkommen aufschloß, resp. vergegenwärtigte, und sie so in den Vollbesitz derselben setzte.

Begriff der Offenbarung. Nothwendigkeit derselben.

Die Offenbarung, von der hier die Rede, ist im Unterschiede von der natürlichen durch die Schöpfung und das Licht der Vernunft, die übernatürliche Offenbarung durch das Wort und das Licht der Gnade. Diese göttliche Offenbarung hat den Grund ihrer Nothwendigkeit nicht in einem Mangel der natürlichen Offenbarung in Schöpfung und Vernunft an sich, sondern in dem freien Entschluß der unendlichen Güte Gottes, den Menschen zu Theilnahme und Mitgenuß seiner eigenen über alle geschaffene Natur erhabene Güter zu berufen.

Durch diese Beziehung zum übernatürlichen Endziele ist sowohl die absolute Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung begründet, als auch zugleich dieselbe in ihrem wesentlichen Charakter und eigenthümlichen Inhalt bestimmt. Was das Erstere betrifft, so konnte das Bedürfniß der natürlichen Vernunft innerhalb ihrer eigenthümlichen Sphäre nur eine moralische oder relative Nothwendigkeit der unmittelbaren Offenbarung durch das Wort zur allgemeinen, leichteren und sichereren Erkenntniß der natürlich-religiösen Wahrheit, nicht aber eine absolute Nothwendigkeit begründen. Was aber Charakter und Inhalt der übernatürlichen Offenbarung

betrifft, so besteht dieselbe vor Allem analog der künftigen Anschauung in Aufschlüssen über das verborgene Wesen und die geheimen Rathschlüsse Gottes, sowie in der Befähigung durch ein höheres übernatürliches Licht, diese göttlichen Güter in der ihnen entsprechenden Weise erfassen zu können.

Ueber den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung sowie über die doppelte (relative zur leichteren Erreichung des natürlichen, und absolute zur Erreichung des übernatürlichen Endziels) Nothwendigkeit der letzteren spricht sich das vaticanische Concil im Cap. II. De Revelatione aus: Sancta mater Ecclesia tenet ac docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse: invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio (Hebr. 1, 1—2).

Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea quae in rebus divinis rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus, expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participandum scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus illis, qui diligunt illum (1. Cor. 2, 9).

Abschluß der übernatürlichen göttlichen Offenbarung in Christus und den Aposteln.

Daß diese auf den Zweck der übernatürlichen Erhebung des ganzen Geschlechtes gerichtete und daher objective und universelle Gottesoffenbarung in Christus ihren Abschluß gefunden, beweisen außer den oben für die Imperfektibilität des Christenthums und der

Kirche angeführten Stellen noch folgende Texte: Hebr. 1, 1: Novissime diebus istis (Deus) locutus est in Filio, womit der Apostel in ganz prägnanter Weise den mannigfachen Offenbarungsweisen des alten Bundes die vollendete einheitliche und absolute, darum auch endgültige Offenbarung im Sohne gegenüberstellt. 1. Tim. 6, 20 ist daher demselben Apostel ein depositum, das gegen alle Neuerung menschlicher Scheinwissenschaft treulich bewahrt werden muß: O Timothee, depositum custodi devitans . . oppositiones falsi nominis scientiae. Vgl. 2. Tim. 1, 14.

Diesem apostolischen Depositum gegenüber befindet sich die Kirche zunächst in einem doppelten Verhältnisse:

1) Die Kirche besitzt, glaubt und lebt die von den Aposteln in ihr hinterlegte Wahrheit Jesu Christi.

2) Was sie besitzt, glaubt und lebt, das bezeugt und lehrt sie in authentischer und autoritativer Weise.[1])

Die Kirche erwartet deßhalb weder neue Offenbarungen, noch eignet sie sich solche an, sondern begnügt sich da, wo dieselben nicht durch Beanspruchung öffentlicher Geltung von selbst sich als lügnerisch und ungöttlich erweisen (Gal. 1, 8), mit der Prüfung derselben an der Norm der ihr anvertrauten apostolischen Hinterlage, und betrachtet sich ausschließlich als deren treue Wächterin, daher auch der Beistand, dessen sie sich in der neuen Bewahrung und unfehlbaren Vermittlung der geoffenbarten Wahrheit erfreut (assistentia spiritus sancti), sich ebenso von Offenbarung (revelatio) als Inspiration unterscheidet.

---

[1]) Wenn wir im Obigen das Moment des Glaubens dem der Lehre des Geglaubten voranstellen, so kommen wir nicht in Widerspruch mit dem sonst von uns Festgehaltenen; denn wenn auch der Glaube einerseits Wirkung der Lehre ist, so ist doch auch andererseits der Glaube Grund der Lehre; denn die Kirche ist lebendiges Organ des Erlösers. — Eine feinsinnige theologische Analyse des Verhältnisses zwischen indefectivem Glauben und unfehlbarer Lehre siehe bei Scheeben, a. a. O. S. 96. Ebend. S. 100.

Die mündliche Lehrverkündigung als primäre Form der Vermittlung der Heilswahrheit.

Die Apostel waren nicht bloß ein integrirendes Glied im Organismus der christlichen Offenbarung, sondern zugleich die ersten, überdies persönlich unfehlbaren Verkünder [1]) der geoffenbarten Wahrheit. Als solche haben sie ihren von Christus erhaltenen Auftrag, die Völker zu lehren und zum Glauben an den Erlöser zu führen, in der Form mündlicher Lehrverkündigung des lebendigen Wortes der Predigt erfüllt. In einem kürzern Ausdrucke, der zum Zwecke mündlicher Fortpflanzung geeignet war, faßten sie ihre Lehre zuerst zusammen im Symbolum, das nach ihnen den Namen „apostolicum" führt. Erst im Laufe der Zeit, am frühesten von Matthäus (acht Jahre nach Christi Auffahrt in den Himmel), wurde Einiges schriftlich niedergelegt. Die Kirche ist sonach früher als das geschriebene Evangelium.

Um uns jedoch ein tieferes Verständniß der kirchlichen Lehrautorität zu verschaffen, müssen wir auf das Verhältniß derselben zum geschriebenen Gottesworte des neuen Testamentes und zur heiligen Schrift überhaupt näher eingehen.

Stellung der heiligen Schrift zur Lehrautorität der Kirche. Lehre des Vaticanums.

Das Concil. Vatic. spricht im erweiternden und erklärenden Anschluß an das Concil von Trient die Lehre der Kirche über den (göttlichen) Ursprung der heiligen Schrift sowie über das Verhältniß derselben zur kirchlichen Lehrautorität in folgenden zwei Bestimmungen aus:

1) Die von der Kirche als heilig und kanonisch gehaltenen Schriften des alten und neuen Bundes, wie sie in dem als authen-

---

[1]) Die den Aposteln als habituelles Charisma verliehene persönliche Unfehlbarkeit war nur ein außerordentliches Mittel zum Zweck der ursprünglichen Ausbreitung der Kirche (Gründung der Theilkirchen) und sollte keineswegs auf ihre Nachfolger übergehen.

tisch zu betrachtenden Texte der Vulgata[1]) vorliegen, sind ihrem ganzen Umfange nach von Gott inspirirt und haben daher Gott im wahren und eigentlichen Sinne zu ihrem Verfasser — Eos (sc. veteris et novi testamenti libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo quod, sola humana industria concinnata, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditae sunt.

2) Die Kirche ist die einzig berechtigte authentische und unfehlbare Erklärerin der heiligen Schrift; dieselbe ist daher im Ganzen wie in ihren einzelnen Theilen nach dem Sinne und Geiste der Kirche, oder auch nach der übereinstimmenden Lehre der Väter zu interpretiren: Declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.[2])

Begriff der Inspiration.

Diesen Erklärungen der Kirche gegenüber genügt es zum Begriffe der Inspiration nicht, daß Gott das Werk eines menschlichen Autors nachträglich approbirt, sich mit dem Inhalte desselben einverstanden erklärt; auch ist der bloß negative Einfluß des Fernhaltens von Irrthum nicht hinreichend, um Gott als den Verfasser der heiligen Schriften bezeichnen zu können. Im Begriffe der Inspiration liegt vielmehr das Moment positiven Antriebs und positiver Einwirkung sowohl in der Mittheilung von Erkenntnissen als in der Erleuchtung durch übernatürliche Stärkung des Vernunftlichtes. So lehrt der heilige Thomas vom lumen prophetiae: Per donum

---

[1]) Ueber den Sinn der Authenticität der Vulgata s. Scheeben, a. a. O. S. 134. Kaulen, Geschichte der Vulgata, 396 ff.

[2]) Const. de Fide cath. c. II. De Revelatione.

prophetiae confertur aliud humanae menti super id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque scilicet quantum, ad judicium et quantum ad repraesentationem rerum.[1])

Umfang der Inspiration.

Die Kirche proponirt die heilige Schrift nach ihrem ganzen Umfang als Wort Gottes. Daher beruhen auch jene Theile derselben, die nicht specifisch übernatürliche, nur durch göttliche Offenbarung (in jenem subjektiv-objektiven Sinne durch Mittheilung höherer göttlicher Erkenntnisse und der ihr entsprechenden Erkenntnißweise) erkennbare Wahrheiten enthalten, auf einem derartigen göttlichen Einfluß durch inneren Antrieb und höhere Erleuchtung, damit auch sie als Sprache Gottes an die Menschen bezeichnet werden können. Nach der Lehre des Vaticanums ist es fernerhin die übernatürliche Offenbarung, die den Inhalt der heiligen Schriften bildet; sie beruhen daher nicht bloß nach dem, was zum Gebiete der religiös-sittlichen, sei es nun absolut übernatürlichen oder auch natürlichen Wahrheiten gehört, sondern auch nach ihrem historischen Inhalte auf göttlicher Offenbarung; denn nicht dadurch unterscheiden sich diese beiden Classen von Mittheilungen, daß die eine durch das göttliche Ansehen, die andere nur durch die Autorität der menschlichen Schriftsteller verbürgt ist, sondern dadurch, daß die eine (die der religiös-sittlichen Wahrheiten) um ihrer selbst willen, die andere (der historischen Wahrheiten) um jener willen geoffenbart ist.[2])

Der ganze Inhalt der Schrift steht in näherer oder entfernterer Beziehung zu den Geheimnissen der Offenbarung, und selbst jene Züge, in denen das Menschliche am meisten hervortritt und die für die Offenbarung völlig gleichgültig zu sein scheinen, wie z. B. die Grüße in den Sendschreiben der Apostel, dienen den Absichten des göttlichen Geistes, der es liebt, Majestät mit Einfalt zu verbinden;

---

[1]) 2. 2. S. Th. qu. 173. art. 2. Vgl. Schäzler, Natur und Uebernatur, S. 193.

[2]) Ueber die Vereinbarkeit der Inspiration mit der Eigenthümlichkeit der menschlichen Organe vgl. Schäzler: Neue Untersuchungen, S. 405. Scheeben, a. a. O. S. 117, n. 234.

es ist daher die heilige Schrift in keinem ihrer Theile unwürdig von Gott geoffenbart, sein Wort zu sein.[1])

Der Kuhn'sche Inspirationsbegriff.

In einer Verkennung des übernatürlichen Wesens der christlichen Offenbarung hat es seinen Grund, wenn unter den neueren Theologen Kuhn die Inspiration als göttliche Befruchtung der Quelle aller wirklichen Gotteserkenntniß, der Vernunft, erklärt und die wirklichen Erkenntnisse durch die allerdings göttlich geleitete, vor Irrthum bewahrte Selbstthätigkeit der menschlichen Organe hervorgehend denkt.[2]) In diesem mit der rein moralischen Auffassung der Gnade zusammenhängenden Inspirationsbegriff ist das Uebernatürliche als eine Erweiterung und Steigerung des Natürlichen in eodem genere gefaßt, und die Inspiration sinkt zu einer Art von Intuition der natürlichen Vernunft herab, deren Inhalt durch den begriffbildenden Verstand[3]) zu fertigen Vorstellungen und Begriffen verarbeitet wird. Der göttliche Einfluß aber beschränkt sich darauf, die Selbstthätigkeit des Geistes moralisch angeregt und bei der begrifflichen Fassung des geistig Geschauten vor Irrthum bewahrt zu haben. Der übernatürliche Charakter der Offenbarung ist in dieser Auffassung preisgegeben.

Die Schriften des alten und neuen Bundes als Besitzthum der Kirche.

Nach der Erklärung der Kirche ist Gott auctor der ganzen heiligen Schrift; folglich stehen auch die Schriften des alten Bundes in dieser Beziehung denen des neuen an Würde vollkommen gleich, was nicht hindert, daß sie die göttliche Offenbarung erst in successivem Fortschritt, also weder in ihrer Vollständigkeit, noch in

---

[1]) S. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, I. S. 70 (2. Aufl.).

[2]) Dogmatik, I. S. 230 (2. Aufl.).

[3]) Die Ausdrücke Verstand, Vernunft sind hier in dem Sinne genommen, den sie im Systeme des genannten Theologen haben.

voller Klarheit, sondern noch unvollständig und in prophetisch-typischer Verhüllung enthalten.

Die Schriften des alten Bundes haben die vom Anbeginn gegebenen Verheißungen zu ihrem Gegenstande, und sind mit Erfüllung derselben in das Eigenthum und Verständniß der Kirche übergegangen. Sie enthalten nicht bloß einen treuen Spiegel des objectiven Fortschritts der göttlichen Offenbarung bis zum Anbruch der vollkommenen Tageshelle in Jesus Christus, sondern sowohl den höchsten Erweis der Gotteskraft auf dem Gebiete des Geistes zur Beglaubigung der Göttlichkeit der Offenbarung in der Prophetie, als auch eine ausführliche Darlegung des Inhalts der natürlichen Gotteserkenntniß und ihr entsprechenden Sittenlehre, und bilden daher ein unschätzbares Beweis- und Lehrmittel in der Hand der Kirche Gottes, die, indem sie durch die in ihr verkörperte abgeschlossene Offenbarung Licht auf das Dunkel der früheren Offenbarungen wirft, hinwiederum von dieser selbst Bestätigung und Beglaubigung empfängt.

Die heiligen Schriften des neuen Bundes sind von Aposteln oder apostolischen Männern als inspirirten Organen des heiligen Geistes geschrieben, und enthalten daher nicht bloß das Wort der Kirche, sondern sind im strengen Sinne geschriebenes Wort Gottes. Sie sind daher nicht **von** der Kirche gesetzt, sondern eine neue unmittelbar göttliche Setzung **in** ihr.

Die Schrift nicht ausschließliche Quelle noch höchste Norm des Glaubens.

Durch diese neue göttliche Setzung ist aber das unfehlbare kirchliche Lehramt in keiner Weise geschmälert oder verändert worden. Vielmehr hat gerade die Kirche und ihre Autorität in den heiligen Büchern ein unschätzbares Document, die Bestätigungsurkunde ihres Seins und Daseins erhalten. Weit entfernt, in ihrer Autorität durch die Schrift verdrängt und ersetzt zu werden, ist es die Kirche, die den Umfang der heiligen Schrift — den Kanon derselben, in unfehlbarer Weise festsetzt und in ihr Verständniß einführt, während hinwiederum sie selbst sich in der Schrift nach ihrem göttlich berechtigten Dasein und Wesen bestätigt und besiegelt findet.

Die Kirche ist sich somit in ihrem Verhältniß zur heiligen Schrift einer dreifachen Thatsache bewußt:

1) weiß sie sich unmittelbar von Gott gesetzt und dieses Bewußtsein hatte sie vor der Schrift und unabhängig von ihr;

2) auf gleiche Weise anerkennt sie, daß auch die Schrift unmittelbar von Gott gesetzt sei, ein Werk unmittelbarer Eingebung und Antriebes desselben Geistes, der sie in ihrem Lehramt leitet.

3) Sie ist sich endlich bewußt, daß die Schrift in ihr gesetzt ist, daß sie ihr Eigenthum, und für sie ist. Die Kirche allein besitzt den Geist der Schrift und damit den Schlüssel zu ihrem Verständniß.

Weil nun die Kirche unmittelbar von Gott ist, und in ihrer Autorität nichts verloren hat durch die heilige Schrift, darum betrachtet sie sich und ist sie ohne Rücksicht auf die Schrift auch fortan höchste Lehrerin und Richterin in Glaubenssachen. Weil aber auch die Schrift zwar in der Kirche und für sie, aber nicht von ihr und durch sie, sondern unmittelbar von Gott ist, darum kann sie auch ohne inneren Widerspruch als legales Dokument dienen, wodurch die Kirche sich ausweist über das Depositum fidei, das sie von Anfang an, unabhängig von der Schrift, besessen hat. Weil endlich derselbe Geist in der Kirche lebt und webt, der die Schrift gesetzt, darum ist sie auch die unfehlbare und allein berechtigte Erklärerin der Schrift.

Aus den entwickelten Principien geht hervor:

1) Daß die Schrift der überlieferten Lehre der Kirche nicht widersprechen kann, und umgekehrt,

2) daß sich die Kirche ohne Cirkelbeweis auf die Schrift als ein ihr unmittelbar von Gott ausgestelltes Document berufen kann.

Verhältniß der Schrift zur Ueberlieferung.

Noch deutlicher und bestimmter erkennen wir, daß die Schrift weder ausschließliche Quelle noch höchste Richtschnur des Glaubens sei, also weder die inhaltliche Ergänzung durch die mündliche Lehrverkündigung, noch die formelle durch die lebendige Autorität der Kirche ausschließe, wenn wir auf die äußere Seite ihres Entstehens reflectiren. Ihre einzelnen Theile nämlich sind als Gelegenheitsschriften zur näheren Ausführung einzelner Punkte der Lehre, als Stütze oder Ersatz für den mündlichen Unterricht, als Nachhülfe

für das Gedächtniß, zur Auffrischung und Erinnerung des mündlich von den Aposteln Gelehrten entstanden, nirgends aber findet sich die Absicht, den Inbegriff der überlieferten Lehre in vollständiger Weise und als Glaubensnorm für alle Zeiten zusammenzufassen. Sie hatte somit keineswegs den Zweck und konnte der Natur der Sache nach den Zweck nicht haben, das lebendige unfehlbare Lehramt zu ersetzen. Vielmehr erscheint gerade nach dem eigenen Zeugnisse der Schrift des mündliche Wort überall als das für den Glauben Maßgebende, Principale, wornach auch das schriftliche erklärt und beurtheilt werden soll. (Vgl. 2. Petr. 3, 16: In quibus, scil. Pauli epistolis sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et caeteras scripturas.) — Der heilige Paulus (Rom. 1, 13) schreibt an die Römer, weil es ihm noch unmöglich war, seinen eigentlichen Beruf ihnen gegenüber auszuüben, nämlich mündlich das Evangelium zu verkündigen, und der heilige Johannes sieht den Gipfel der geistlichen Freude in dem lebendigen geistigen Verkehr, der nicht per chartam et atramentum, sondern os ad os geschieht (2. Joan. 2, 12).

Wie als das Maßgebende, so erscheint das mündliche Wort zugleich als das im Vergleich zum schriftlichen Vollständige, den ganzen Inhalt der Schrift Umfassende (Tradition im weiteren) und denselben Ergänzende (Tradition im engeren Sinne). Daraus ergibt sich, daß die Schrift keineswegs als positives Kriterium der überlieferten Lehre geltend gemacht werden darf, d. h., es wäre irrthümlich, zu behaupten, die Ueberlieferung oder der Glaube der Kirche könne und dürfe nur das enthalten, was zum deutlichen und ausdrücklichen Inhalt der heiligen Schrift gehört.

Die Würde des göttlichen Wortes innerhalb der Kirche.

Damit aber, daß die Schrift nicht ausschließliche Glaubensquelle und noch weniger höchste Glaubensnorm sein kann, ist der Würde des Wortes Gottes in keiner Weise zu nahe getreten. Im Gegentheil wird erst so die Möglichkeit gewonnen, der heiligen Schrift die Stellung anzuweisen, die ihr im Gesammtorganismus der Kirche gebührt und die hohe Würde zur Geltung zu bringen, die ihr als dem Worte Gottes inne wohnt. Nur dann und nur da kann die Schrift zu der ihr eigenthümlichen Bedeutung gelangen, wenn und

wo sie — was sie nicht selbst sich leisten kann — als göttliche Urkunde bezeugt und zur öffentlichen Geltung gebracht wird;[1]) nur dort, wo der Geist webt, der sie geschaffen. Innerhalb der Kirche und in Verbindung mit dem sie beseelenden und leitenden Geiste, der auch der Geist der Schrift und das Princip ihres Verständnisses ist, erhält sie die Bedeutung einer unerschöpflichen, unendlich ergiebigen Quelle der göttlichen Wahrheit; erscheint sie (in einem gewissen Sinne) als die Wahrheit in ihrer Ausbreitung und Entfaltung, der gegenüber das in den Glaubenssymbolen (ursprünglich im apostolischen Symbolum) zusammengefaßte überlieferte Bekenntniß dieselbe Wahrheit in ihrer Concentration darstellt; folglich als in seiner Art einziges Beweis- und Lehrmittel (instrumentum doctrinae) zur vollen Entwicklung und anschaulichen Darstellung des symbolischen Inhalts.[1])

Die sogenannte Sufficienz und Perspicuität der Schrift, die außerhalb der Kirche und ihres lebendigen, die Schrift aufhellenden Wortes ein unbegründetes Postulat bleiben, haben nur innerhalb der Kirche einen Sinn; die Schrift ist sufficient und verständlich (perspicua), weil der Geist und Glaube der Kirche sie ergänzt und beleuchtet, nur im Organismus der Kirche ist sie daher das von ihrem göttlichen Urheber trotz der scheinbaren Zufälligkeit ihres Entstehens intendirte geschlossene Ganze, ein Kunstwerk des heiligen Geistes.

Zusammenfassung.

Fassen wir das über das Verhältniß der Schrift zur Kirche Gesagte zusammen, so ist die Kirche für die Schrift Zeugin und öffentliche autoritative Bürgin für ihren göttlichen Ursprung, und authentische Feststellerin ihres Umfangs und Erklärerin ihres Inhalts; hinwiederum aber die Schrift für die Kirche eine unschätzbare göttliche Urkunde ihres übernatürlichen Daseins und Wesens, das vorzüglichste Vehikel und Werkzeug für die Entwicklung und

---

[1]) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 124. n. 252.

[2]) Die mündliche Verkündigung hat zunächst die großen Centralwahrheiten zu ihrem Gegenstande, während die heilige Schrift einzelne Dogmen mit großer Ausführlichkeit behandelt. Damit soll jedoch das unter dem vorangehenden Titel Gesagte nicht zurückgenommen werden.

allseitige Anwendung der überlieferten Lehre, eine unversiegliche Quelle geistiger Erfrischung in Betrachtung und Studium, eine Quelle, in der der Strom der göttlichen Wahrheit in seiner ursprünglichsten, frischesten und lebensvollsten Gestalt fließt, so wie sie unmittelbar aus dem Munde der menschgewordenen Weisheit und ihrer Organe gekommen ist.[1])

Inwiefern der Geist der Kirche Princip ist für das Verständniß der heiligen Schrift.

Der tiefste Grund für die Nothwendigkeit des Schlüssels der kirchlichen Autorität für das Verständniß der heiligen Schrift liegt in dem göttlichen übernatürlichen Ursprung und Inhalt derselben. Der übernatürliche Inhalt fordert ein übernatürliches Erklärungsprincip. Wenn wir daher sagen, das Verständniß der heiligen Schrift könne nur dort sich finden, wo der Geist walte, der die Schrift eingegeben, so ist das nicht in dem Sinne allein zu nehmen, in welchem etwa ein Platoniker sagen würde, nur in der lebendigen Tradition der Schule, in der der Geist Plato's fortwirke, würden die Schriften des Lehrmeisters wahrhaft verstanden. Es läge hierin zwar eine Analogie, die sich als argumentum ad hominem gegen die Protestanten gebrauchen ließe; aber das Wesen der Sache wäre damit nicht getroffen. Eine Schule kann möglicherweise dem Geiste ihres Meisters untreu werden, und ein congenialer Geist außerhalb der Schule möglicherweise tiefer in den Sinn des Meisters eindringen, als seine Schüler ex professo. Die heilige Schrift aber ist ein göttliches Buch mit übernatürlichem geheimnißvollen Inhalt, und den Schlüssel zu diesem Inhalt besitzt nur der Geist Gottes, der nicht ein Gemeingut der Vernünftigen bildet, auch nicht dem einzelnen Gläubigen, sondern nur der Kirche verheißen und verliehen ist.

Die heilige Schrift im protestantischen System.

Losgelöst von der Kirche und von dem Geiste, der in ihre Tiefen eindringt, ihre Dunkelheiten aufhellt und ihre bloßen An-

[1]) Vgl. Kuhn, Kath. Dogmat. I. Einleit. Kap. 1. §. 4.

deutungen versteht, ist die Schrift der subjektiven Willkür preisgegeben und sinkt — trotz der auch dem natürlichen Menschengeist sich fühlbar machenden göttlichen Erhabenheit in vielen ihrer Theile — zu einer Sammlung lose zusammenhängender Gelegenheitsschriften herab, als deren Maßstab (der Canonicität) und Erklärungsprincip entweder das subjektive christliche Gefühl und Bewußtsein (das innere Licht der Sacramentirer) oder der rationalistische Menschengeist sich geltend macht. Das sind die Consequenzen, auf welche Luther's unhaltbarer Standpunkt, wonach der heilige Geist der Schrift als ausschließlicher Glaubensquelle in mystischer Weise innewohnt und aus ihr heraus ihren Sinn aufschließt, nothwendig hinausführt: Consequenzen, die auch thatsächlich gezogen wurden (Schwärmerei und Rationalismus neben einander im Protestantismus).[1])

Der pseudomystische theosophische Charakter des ursprünglichen Protestantismus brachte es mit sich, daß ihm die heilige Schrift ungeachtet der wirklichen oder anscheinenden Ueberspannung ihres göttlichen Charakters aus der Stellung einer unantastbaren Urkunde der mit dem Anspruch unbedingter Herrschaft auftretenden göttlichen Offenbarungswahrheit [2]) zu einem subjektiven Erbauungsmittel herabsank. [3])

Die heilige Schrift als instrumentum doctrinae bei St. Paulus.

Zur positiven Begründung der im Vorstehenden entwickelten katholischen Auffassung von der Stellung der Schrift in der Kirche führen wir die Mahnung an, die der heilige Paulus an seinen Schüler Timotheus richtet (2. Tim. 3, 14): Tu vero permane in iis, quae didicisti et credita sunt tibi: sciens a quo didiceris;

---

[1]) Vgl. Kuhn, a. a. O. S. 55 ff.

[2]) Als was sie dem Gesagten zufolge nur innerhalb der Kirche zur Geltung kommen kann.

[3]) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 40. Bekannt ist der Einfluß, den das System Meister Eckart's durch die „deutsche Theologie" auf Luther geübt hat; jenes System aber ist theosophisch; theosophisch ist auch die aus dem lutherischen (pseudomystischen) Protestantismus hervorgegangene Böhme'sche Speculation. Man sehe: Geschichte der Phil. d. M. A. v. Stöckl über die Reformation und Jakob Böhme.

et quia ab infantia sacras literas nosti, quae te possunt instruere ad salutem per fidem, quae est in Christo Jesu. Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad credendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad opus bonum instructus.

Die Schrift ist also nützlich:

1) ad docendam fidei veritatem,
2) ad informandos mores,
3) ad adipiscendam vitae sanctitatem,
4) ad refellendos errores.

Die Medien der Tradition (das Zeugniß der heiligen Väter).

Die kirchliche Ueberlieferung, die im mächtigen Strome der mündlichen Lehrverkündigung von Geschlecht zu Geschlecht sich ergießt, hat im Laufe der Zeit in mannigfachen Formen Consistenz gewonnen, vor Allem auch in Schriften, die sofort in ein ähnliches Verhältniß, wie die heiligen Bücher selbst zur mündlichen Lehrverkündigung getreten sind.

Die Medien, aus denen überhaupt die überlieferte Lehre der Kirche erkannt werden kann, sind außer den formellen und endgültigen Entscheidungen des außerordentlichen kirchlichen Lehramts, d. i. den kathedratischen Entscheidungen des Papstes und den dogmatischen Bestimmungen der allgemeiuen Concilien:

1) Die Kundgebungen des ordentlichen Lehramts, so weit sie allgemein und notorisch sind.

2) Die von der Kirche allgemein recipirten Glaubenssymbole, die theilweise den Rahmen des mündlichen Lehrwortes abgeben und insoweit mit Vorzug den Ausdruck der notorischen allgemeinen kirchlichen Predigt bilden.

3) Die Liturgie und Praxis der Kirche.

4) Die Akten der Martyrer.

5) Die Geschichte der Kirche, insbesondere die der Häresien.

6) Die Denkmäler des christlichen Alterthums, z. B. die Katakomben.

Vor Allem aber ist die Tradition der Kirche niedergelegt in den übereinstimmenden Zeugnissen der heiligen Väter, in deren Schriften die Lehre der Kirche sich wiederspiegelt, und die unmöglich in dem,

was sie übereinstimmend als geoffenbarte Lehre bezeugen, irren können, da ein solcher Irrthum offenbar auf die Kirche selbst zurückfallen müßte.

Analoges ist auch von den Schriften der Theologen, den Trägern der Tradition in der nachpatristischen Zeit, zu sagen. Wenn im Allgemeinen der Werth ihres Zeugnisses von ihrer kirchlichen und wissenschaftlichen Bewährtheit abhängt, so ist ihre übereinstimmende Bezeugung einer Wahrheit als im Depositum fidei enthaltener Lehre nicht minder ein untrügliches Merkmal der Offenbarungsmäßigkeit derselben. [1])

b) Die katholische Glaubensregel.

(Erklärung und Begründung der unfehlbaren kirchlichen Lehrautorität).

Unterschied des katholischen von dem protestantischen Formalprincip.

Der Unterschied der katholischen und protestantischen Auffassung des Formalprincips darf nicht darin gesucht werden, daß jene außer der Schrift noch die Tradition als Glaubensquelle und Glaubensnorm annimmt: eine völlig ungerechtfertigte, von den Nachtretern der Reformatoren, den Jansenisten, eingeführte Beschränkung: sondern liegt katholischerseits in der Anerkennung einer lebendigen, auf einem übernatürlichen Princip beruhenden und daher unfehlbaren Autorität.

Das der Kirche anvertraute depositum fidei besteht in dem geschriebenen und ungeschriebenen (überlieferten) Worte Gottes; diese Hinterlage wird dadurch zur Norm des Glaubens, daß sie von der Kirche, als der göttlich bestellten Lehrerin, Zeugin und Richterin in Glaubenssachen, als göttliche Wahrheit autoritativ proponirt wird. Wir haben deßhalb den Satz zu erklären und zu vertheidigen:

Prop. Ecclesia est infallibilis magistra, testis et judex circa depositum fidei.

---

[1]) Mit Unrecht und nicht mit Recht, wie Kuhn meint, a. a. O. S. 517, hat Sattler diesen locus eliminirt. Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 173 ff.

Conc. Vat. Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Const. dogm. de Fide, cap. III.

Die Unfehlbarkeit der Kirche in der autoritativen Proponirung des geoffenbarten Inhalts betrachtet das vaticanische Concil als eine Thatsache, die der ausdrücklichen Definition nicht bedarf, daher dasselbe bei der Dogmatisation der Unfehlbarkeit des Papstes sich der Wendung bedient, derselbe sei im Besitze derjenigen Unfehlbarkeit, mit welcher der Erlöser seine Kirche in der Feststellung der Glaubens- und Sittenlehre ausgerüstet haben wollte.[1]) Dieser Unfehlbarkeit erfreut sich sonach die Kirche nicht nur in den Urtheilssprüchen ihres außerordentlichen Lehramtes (solemni judicio), sondern auch in dem, was auf dem Wege des ordentlichen Lehramtes als geoffenbarte Lehre verkündigt wird.

Erklärung des Fragepunktes.

1) Als Gegenstand der unfehlbaren Lehrautorität bezeichnet das Vaticanum a. a. O. die doctrina de fide et moribus, worunter nicht bloß das von Gott direkt (explicite oder implicite) Geoffenbarte, sondern Alles zu verstehen ist, was mit dem Geoffenbarten in nothwendiger Beziehung steht, und ohne welches die göttliche Wahrheit nicht zur effektiven und allseitigen Geltung gebracht werden könnte.[2]) Die heilige Schrift gibt diesen Gegenstand verschieden an. Marc. 16, 15 heißt es „evangelium“: Praedicate evangelium omni creaturae. Nach Matth. 18, 20 umfaßt dasselbe Alles, was Christus den Aposteln aufgetragen. — Nach Joan. 17, 7 ist es die vom Vater ausgegangene, im Sohne offenbar gewordene Wahrheit: Nunc cognoverunt, quia omnia quae dedisti mihi, abste sunt, quia verba, quae dedisti mihi dedi eis; et ipsi acceperunt et cognoverunt vere, quia a te exivi, et crediderunt, quia tu me misisti. Diese Worte aber, die Christus zu

---

[1]) Ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit. Const. de Eccl. cap. IV.

[2]) Vgl. Andries, a. a. O. S. 180 ff.

den Aposteln sprach, oder das Evangelium, dessen Inhalt nach dem Völkerapostel Christus der Gekreuzigte und Auferstandene selbst ist, ist Geist und Leben (Joan. 6, 14), und schneidet daher in's tiefste Mark der Seele ein (Hebr. 4, 12); denn die Lehre vom Gekreuzigten ist ein Urtheil der Verdammniß für Alle, die nicht glauben; dagegen virtus Dei omni credenti (Rom. 1, 16; 1. Cor. 1, 23).

2) Der Charakter dieses Objektes ist der Art, daß dasselbe, im Verhältniß zum menschlichen Erkennen und Wollen betrachtet, in der einen Beziehung erhaben ist über die menschliche Fassungskraft, in der andern aber nicht bloß dem verkehrten menschlichen Willensstreben entgegen ist, sondern über die Sphäre rein natürlicher Moralität hinausgehende Forderungen und Ziele steckt.

3) Der aufgestellte Satz besagt demnach, daß die Wahrheit, die Leben und zwar übernatürliches Leben ist, von Menschen unfehlbar bewahrt und gelehrt werde, die dem Irrthume und der Leidenschaft unterworfen sind. Darin liegt das Wunderbare der kirchlichen Lehrautorität.[1])

4) Diese Wahrheit wird von der Kirche gegenüber jedem Zweifel und Irrthum bezeugt: Et eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judaea et Samaria et usque ad ultimum terrae (A. A. 1, 8; conf. 1. Joan. 1, 1).

5) Dieselbe Wahrheit, einem Sauerteig vergleichbar, der die ganze Menschheit durchdringt, kommt in Berührung mit den verschiedensten Formen und Stufen menschlicher Bildung. In den so entstehenden geistigen Processen hat die Kirche autoritativ das Richtige vom Falschen zu scheiden und übt somit das Amt einer unfehlbaren Richterin.

6) Folglich ist die Kirche Lehrerin, Zeugin und Richterin bezüglich des Gegenstandes ihrer Lehrautorität.

7) In dieser dreifachen Funktion ist sie durch den Beistand des heiligen Geistes (assistentia Spiritus sancti im Unterschiede von inspiratio), so weit es sich um die allgemeine Lehre und end-

---

[1]) Doch ist die Unfehlbarkeit der Kirche, obgleich eine übernatürliche göttliche Wirkung, doch kein Wunder im strengen Sinne, da im Begriffe des Wunders überdies das Moment des Außerordentlichen liegt; die Unfehlbarkeit der Kirche aber ist eine ordentliche Wirkung der übernatürlichen Vorsehung Gottes.

gültige Entscheidungen handelt, gegen jeglichen Irrthum sicher gestellt (infallibilis). Diese Unfehlbarkeit ist daher wie in ihrem specifischen Terminus (der göttlichen übernatürlichen Wahrheit), so in ihrem Princip übernatürlich.

8) In formeller Beziehung ist vorstehender Satz nicht so fast ein specielles Dogma, als vielmehr Princip des Glaubens und theologisches Erkenntnißprincip für alle übrigen Dogmen.

Begründung der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche.

1) Matth. 28, 18—20 überträgt Christus die ihm verliehene Vollgewalt (data est mihi omnis potestas, v. 18) den Aposteln mit dem Auftrag, alle Völker zu lehren, auf daß sie Alles halten, was er ihnen immer aufgetragen (quaecunque mandavi vobis, mit Autorität übertragen), und knüpft daran unmittelbar die Verheißung seiner ununterbrochenen (omnibus diebus) und ewigen (usque ad consummationem saeculi) Gegenwart, d. h. verleiht den Aposteln die Autorität zur vollen und ungetrübten Geltendmachung der Wahrheit, und verheißt dazu ihnen wie ihren Nachfolgern seinen göttlichen Beistand.

2) In ganz paralleler Weise bestellt der Erlöser (Luc. 24, 48. 49) die Apostel zu Zeugen der geoffenbarten Wahrheit (vos autem testes estis horum), und knüpft daran ebenso unmittelbar die Verheißung seines an alle Wahrheit erinnernden und in alle Wahrheit einführenden (Joan. 14, 26; ib. 16, 13) Geistes.

3) Endlich rüstet er sie aus mit der der göttlichen Wahrheit eigenthümlichen Sanktion und constituirt sie damit zu Richtern, ihre Predigt aber zum Lebensgesetz für die zu erlösende Menschheit. Wer daher ihrem Worte, in dem das Wort Gottes selbst sich verlautbart (Qui vos audit, me audit. Luc. 10, 16), nicht glaubt, wird verdammt werden: Qui non credit, condemnabitur (Marc. 16, 15). Auf Grund dieser Sanktion fordert der Apostel bis zu dem Grade unbedingten Gehorsam für die christliche Heilsbotschaft, daß die ganze Einsicht zum Opfer gebracht werden muß: [1]) In ca-

---

[1]) Das vielgeschmähte sacrificio dell' intelletto ist daher keine Erfindung Pius IX., sondern eine Forderung des Apostels und keineswegs unvereinbar

ptivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi (2. Cor. 10, 5).

Liegt nun einerseits in der Hingabe an die apostolische Lehrverkündigung das Heil, außerhalb derselben aber die Verdammniß, und kann andererseits das Heil nur aus der Erkenntniß der Wahrheit entspringen — denn wie es der Wille Gottes ist, daß Alle gerettet werden, so ist es auch sein Wille, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (1. Tim. 2, 4) — so muß die in der Kirche fortlebende apostolische Predigt die Wahrheit und zwar die volle Wahrheit auch wirklich enthalten, innerlich verbürgt durch die fortdauernde Gegenwart Christi und seines Geistes, äußerlich durch die an die lebendige Lehrautorität geknüpften wunderbaren Wirkungen: Illi autem praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante consequentibus signis (Matth. 16, 15).

Lehre der Väter.

Der heilige Irenäus gibt als höchste Norm und Regel des Glaubens weder die heilige Schrift, noch die Ueberlieferung (im Sinne der Jansenisten), sondern die lebendige, in den Nachfolgern der Apostel verkörperte und vom heiligen Geiste vor Irrthum bewahrte Lehrautorität der Kirche an: Quapropter qui in ecclesia sunt, presbyterio obaudire oportet, his, qui successionem habent ab apostolis . . . qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt . . . Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum, et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat (l. 4. c. 26).

Das protestantische und überhaupt häretische Schriftprincip verwerfen ausdrücklich Origenes und Tertullian: Quoties, bemerkt der Erstere, canonicas proferunt (sc. haeretici) Scripturas, in quibus omnis Christianus consentit et credit, videntur dicere: Ecce in domibus est verbum veritatis. Sed nos illis credere

---

mit jener anderen apostolischen Mahnung zu einem vernünftigen Gehorsam, rationabile obsequium Rom. 12, 1.

non debemus nec exire a prima et ecclesiastica praedicatione nec aliter credere, nisi quemadmodum Ecclesiae Dei per successiones tradiderunt nobis. (In Matth. tr. 29.) Nach Tertullian ist im Streite mit den Häretikern nicht auf die Schrift zu provociren, um nach ihr die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre zu prüfen (non ad Scripturas provocandum est), sondern umgekehrt ist das richtige Verständniß der Schrift selbst dort zu suchen: Ubi apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei Christianae, d. h. in der apostolischen Succession, die in Folge des verheißenen göttlichen Beistandes keine Schmälerung erfahren hat.[1])

Von den späteren Vätern haben wir im Eingange zu diesem Traktate bereits den Ausspruch des heiligen Augustin angeführt: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. An einer anderen Stelle erklärt er von der Kirche: Haereses omnes de illa exierunt, tamquam sarmenta inutilia de vite praecisa: ipsa autem manet in radice sua, i. e. in vite sua, in charitate sua. Portae inferi non vincent eam.[2])

Der berühmte von Vincenz von Lerin aufgestellte, von den modernen Jansenisten viel angerufene und mißbrauchte Kanon: Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, sei überlieferte Lehre, will und darf in keinem andern Sinne verstanden werden, als daß für den Einzelnen der Glaube der allgemeinen Kirche maßgebend sei, und keine Neuerung eingeführt werden dürfe, in welchem Sinne Vincenz selbst auf die Glaubensdecrete der allgemeinen Kirche hinweist: Si qua sunt universaliter antiquitus Ecclesiae decreta praeponat (paucorum scil. temeritati vel inscitiae). Comm. c. 4.[3])

Theologische Gründe.

1) Die Kirche ist sich seit ihrem apostolischen Ursprunge der unbedingten Unfehlbarkeit in der Verkündigung, Bezeugung und autoritativen Geltendmachung des christlichen Glaubensdepositums bewußt, handelt in diesem Bewußtsein, und weiß sich in ihrem An-

---

[1]) Die ausführlichen Belege s. bei Scheeben, a. a. O. S. 62 ff.

[2]) De Symb. ad Catech. l. 1. cap. 6.

[3]) Kleutgen, Theol. d. Vorz. I., S. 76. 2. Aufl.

spruch, wie ursprünglich durch die, die evangelische Predigt begleitenden Wunder, so durch das fortgehende und augenfällige Wunder ihres Bestandes und ihrer inneren wie äußeren (socialen) Wirkungen göttlich legitimirt. Sie kann ähnlich, wie der Heiland selbst, sagen: Si mihi non vultis credere, operibus credite. [1])

2) Der katholische Autoritätsbegriff ist allein der Würde des göttlichen Wortes entsprechend; denn nur der lebendige Menschengeist, nicht der todte Buchstabe, ist das vollkommen naturgemäße Organ zur lebendigen und allseitigen Vermittlung der Wahrheit. [2])

3) Die übernatürliche Wahrheit kann nur dann als Lebensgesetz zur Begründung und Ausbreitung des Reiches Gottes zur Geltung kommen, wenn es eine letztinstanzliche Autorität gibt, deren Entscheidungen irreformabel sind; da aber die Herrschaft der göttlichen Wahrheit eine Herrschaft über die Geister ist, so muß den Urtheilen jener oberstrichterlichen Instanz nicht bloß Irreformabilität, sondern auch Infallibilität zukommen, wenn nicht die Herrschaft der Wahrheit in die der Lüge und in unerträgliche Geistestyrannei ausarten soll: eine Unfehlbarkeit, die dem übernatürlichen Charakter der christlichen Wahrheit entsprechend, nur durch ein übernatürliches Princip verbürgt sein kann. [3])

4) Aus diesem letzteren Argument entwickelt sich ein weiteres, das aus dem innersten Wesen des Christenthums geschöpft ist. Der Glaubensakt, der ohne Hingabe an die kirchliche Autorität nicht möglich ist (fides ex auditu), ist nicht bloß unumgänglich nothwendig zur Rechtfertigung, sondern bildet den Anfang, das Fundament und die Wurzel aller Heiligkeit und Gerechtigkeit. Könnte nun das, was der Mensch auf die Autorität der Kirche hin glaubt, irgendwie falsch oder irrthümlich sein, so müßte man zugeben, daß die Rechtfertigung ihren Anfang von der Unwahrheit nehmen, und daß in der Lüge das Heil wurzeln könne. Die Gerechtigkeit kann aber nur in der Wahrheit gründen; es muß deßhalb die von Gott zur Vermittlung der Wahrheit und des Lebens aus der Wahrheit

---

[1]) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 65. Möhler, Symbolik, S. 343.

[2]) Scheeben, S. 56. Kuhn, a. a. O. S. 47.

[3]) Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums, a. a. O. S. 447 f.

gesetzte Autorität gegen jede Möglichkeit eines Irrthums sicher gestellt, d. h. unfehlbar sein.

5) Es gibt somit eine unfehlbare Autorität, die sich im irrthumslosen Besitz der Wahrheit befindet und an deren Lichte nicht bloß die Kinder der Kirche, sondern mehr oder weniger alle Menschen participiren — numquid non audierunt? et quidem in omnes fines terrae exivit sonus eorum (Rom. l. c.). Betrachten wir diese unfehlbare Lehrautorität in ihrem Kampfe gegen Irrthum und Lüge und die Resultate dieses Kampfes, so ergibt sich uns zu den obigen inneren Gründen noch ein Argument der Erfahrung. Einerseits nämlich sind alle, auch die mächtigsten willkürlichen Systeme und irrthümlichen Meinungen, gehüllt in die vielgestaltigsten, glänzendsten und für den Menschengeist verlockendsten Formen, bekleidet zuweilen mit dem Scheine des reinsten Eifers, an dieser Grundfeste der Wahrheit (2. Tim. 3, 15: Columna et firmamentum veritatis), zerschellt und in ihr Nichts zerfallen. Andererseits aber hat sich aus der Reihe der kirchlichen Lehrentscheidungen ein in allen Theilen mit sich selbst übereinstimmender Complex von Lehrsätzen, Moral- und Rechtsprincipien gebildet, der zu allen Zeiten als der einzige Haltpunkt der christlich-socialen Ordnung sich bewährt, und gegen welchen selbst der Protestantismus noch gravitirt, der, wenn er sein Princip der freien Forschung consequent verfolgen würde, unvermeidlich in's Heidenthum zurückfallen müßte.

c) Das spekulative Moment des kirchlichen Autoritätsbegriffs.

Der Protestantismus, der in Folge seines ursprünglichen, bereits oben von uns hervorgehobenen pseudomystischen und theosophischen Charakters zur äußeren übernatürlichen Autorität der Kirche in feindlichen Gegensatz trat und treten mußte, gab die erste Veranlassung zur wissenschaftlichen Untersuchung über die Natur und Berechtigung der religiösen Autorität überhaupt.

Pietismus und Rationalismus.

Vor Allem waren es die Pietisten, die einer angemaßten, mit dem Geiste des Protestantismus im Widerspruch stehenden äußeren Autorität gegenüber nicht bloß gegen jede Art von „Dogmen-

zwang" stritten, sondern den theoretischen Gehalt des Christenthums und der Religion überhaupt auf Kosten der praktischen Seite desselben herabsetzten. Einzig durch diese ausschließliche Betonung des praktischen Elementes der Religion und die damit verbundene Pflege subjektiver Frömmigkeit unterscheidet sich der Pietismus vom Rationalismus, der in religiösen Dingen eine höhere Autorität nicht anerkennt, als die individuelle Vernunft und daher den theoretischen Gehalt des Christenthums nur insoweit gelten läßt, als er sich mit dem Inhalt der Vernunft deckt. [1])

Der speculative Rationalismus der modernen Philosophie.

Nach den mehr auf der Oberfläche treibenden Kämpfen zwischen der unberechtigten Autorität einer zelotischen Orthodoxie einerseits sowie des subjektivistischen Pietismus und aufklärerischen (vulgären) Rationalismus andererseits, erlangte endlich der Protestantismus in den pantheistisch-theosophischen Systemen der modernen, von Kant ausgegangenen Philosophie seinen speculativen Ausdruck und damit die Frage nach seiner Stellung zum Autoritätsprincip ihre wahre Lösung.

Nach den Grundsätzen dieser Philosophie ist das göttliche Wesen selbst dem Menschengeiste immanent, und trägt daher die Menschheit den Keim und die Kraft unendlicher Vervollkommnung auf dem Wege stetiger Entwicklung in sich selbst. Daher hat jede geschichtlich vorhandene Autorität nur insoweit Berechtigung, als sie sich dem

[1]) Lehrreich ist der Kampf, der sich im Protestantismus von der Zeit seiner Gründung bis auf unsere Tage zwischen dem Princip religiöser Autorität, ohne welche nun einmal eine gesellschaftliche Ordnung unmöglich ist, und dem der freien Forschung abgespielt hat. Die unmittelbare Consequenz des lutherischen Grundsatzes, der Einzelne bedürfe nicht der Vermittlung der Kirche, sondern stehe in unmittelbarer Verbindung mit Christus, war schrankenlose Willkür in Glaubenssachen; es entstanden endlose Spaltungen und zahllose Sekten, die auf dem Boden der individuellen freien Forschung üppig aufschossen. Um der daraus entstehenden religiösen, kirchlichen und socialen Verwirrung zu steuern, griffen die Regierungen ein, es wurden Consistorien eingesetzt, Glaubensbekenntnisse entworfen und ihre Anerkennung mit rücksichtsloser Härte durchgeführt, kirchliche Organe geschaffen und zuletzt trat an die Stelle des schrankenlosesten Individualismus ein starrer Dogmatismus der Orthodoxie. Gegen solche durch die Principien des Protestantismus verpönte unrechtmäßige Autorität erhob sich die Reaktion der Pietisten.

fortschreitenden Menschengeiste bewährt oder accommodirt, und und es kann keine Autorität geben, die sich als absolutes, unabänderliches und unabhängiges Lebensgesetz geltend machen könnte und dürfte. [1])

Verurtheilung der modernen Leugnung einer übernatürlichen Autorität durch das Vaticanum.

Gegen diese Theorie einer absoluten Perfektibilität des menschlichen Geistes durch eigene immanente Kraft und die darin implicirte Leugnung einer übernatürlichen Autorität ist der Kanon des vaticanischen Concils (Const. de Fide) gerichtet: Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere, a. s.

Einfluß der modernen Auffassung des Autoritätsbegriffs auf die katholische Theologie.

Die moderne Philosophie blieb nicht ohne Einfluß auf die katholische Theologie. Ja, gerade in der Hegel'schen Phase derselben, in der doch mit allem Uebernatürlichen gründlich aufgeräumt war, glaubten Manche Momente zu finden, die sich für eine tiefere und lebendigere Auffassung des Autoritätsbegriffes verwerthen ließen. So ließ man sich verleiten, den Gegensatz des Uebernatürlichen zum Natürlichen, der allein den Schlüssel zur richtigen Auffassung des katholischen Autoritätsbegriffs enthält, auf den des Objektiven und Subjektiven, Allgemeinen und Individuellen zurückzuführen. Das kirchliche Glaubensbewußtsein sinkt auf diesem Standpunkte zur Stufe einer pädagogischen Norm des individuellen religiösen Bewußtseins herab. Die ursprüngliche Offenbarung erscheint als religiöse Intuition, die zum Gemeingut der Kirche geworden und durch die gemeinsame Geistesarbeit ihrer religiös angeregtesten Mitglieder zu Erkenntnissen verarbeitet, dem Einzelnen als objektive Macht gegenübertritt, in

---

[1]) Vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 766.

ihm aber nur durch Vermittlung und nach Maßgabe der Lebendigkeit seines eigenen religiösen Sinnes oder natürlichen Gottesbewußtseins lebendig wird.

Wahres und Falsches ist in dieser (wesentlich theosophischen und glaubensphilosophischen) Auffassung mit einander vermischt. Falsch ist im Allgemeinen, daß einerseits die geistige Gesammtbewegung und ihre natürliche providentielle Leitung (der „objektive Geist" des Christenthums) als adäquates Princip der Vermittlung und andererseits das eingeborne Gottesbewußtsein als adäquates Princip der Aufnahme der christlichen Wahrheit begriffen wird. Das Christenthum oder die Kirche würde in diesem Falle nicht das Organ des Gottmenschen zur Erzeugung übernatürlichen, göttlichen Lebens, sondern das providentielle Mittel zur vollkommensten Ausbildung der natürlichen religiösen Anlage der Menschheit sein. Im Einzelnen aber sind in der bekämpften Auffassuug folgende Positionen falsch:

Die Kuhn'sche Auffassung der Glaubensregel. Kritik derselben.

1) Obgleich in derselben mit Recht anerkannt wird, daß das Wahrheitsbewußtsein Christi und der Apostel den nicht zu überschreitenden Höhepunkt gegenüber der kirchlichen Entwicklung bilde, so wird doch dieses Zugeständniß wieder theilweise illusorisch gemacht durch die Annahme eines „dialektischen" Fortschrittes in der Entwicklung der Substanz der christlichen Wahrheit, eine Entwicklung, die sich durch Erweiterung und Vertiefung der Gesichtspunkte vollziehen und mehr sein soll, als begriffliche Fassung der in Form fertiger Erkenntnisse geoffenbarten Wahrheit. [1])

2) Diese Entwicklung der „Substanz" der christlichen Wahrheit soll sich nach Maßgabe der fortschreitenden geistigen Bildung des Menschengeschlechtes vollziehen: eine Position, durch welche die Unabhängigkeit und damit auch Uebernatürlichkeit der christlichen Wahrheit aufgehoben wird. Consequent ist es, wenn von diesem Gesichtspunkt aus speculative Ideen der modernen Philosophie zum wissenschaftlichen Verständniß der Geheimnisse des Christenthums, insbesondere der Trinitätslehre, verwendet werden, d. h. der Maß-

---

[1]) Dogmatik, I., S. 156 ff.

stab der modernen Geistescultur auf den Inhalt des Christenthums angelegt wird.[1])

3) In schroffen Gegensatz gegen die katholische Glaubensregel tritt diese Ansicht durch die weitere und letzte Consequenz, daß es Aufgabe des subjektiven Wahrheitsgefühls sei, aus den dogmengeschichtlichen Processen das Facit zu ziehen und in der Mannigfaltigkeit der dogmatischen Expositionen den eigentlichen Sinn des Dogma's zu erkennen.[2])

Verhältniß des Vaticanums zu dieser Lehre.

Das vaticanische Concil weist die Annahme zurück, daß die Glaubenslehre im Laufe der Zeit vervollkommnet oder der von der Kirche einmal erklärte Sinn derselbe unter dem Vorgeben eines tieferen Verständnisses geändert werden könne: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda ... Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, alterioris intelligentiae specie et nomine recedendum. Cap. IV, De fide et ratione.

Widerlegung der von den Gegnern einer übernatürlichen Autorität erhobenen Einwendungen.

Der tiefste Grund der Berechtigung der kirchlichen Autorität, so wie sie sich thatsächlich geltend macht, liegt in ihrer Uebernatürlichkeit, d. h. in ihrem Charakter als Organ der Wahrheit zur Gründung des Reiches göttlichen Glaubens und göttlicher Liebe auf Erden. Darum ist die Kirche höchste Autorität, und thatsächlich die Stütze aller Autorität, so daß der Kampf gegen die Autorität der Kirche zu allen Zeiten nur das Vorspiel des Kampfes gegen jede Autorität bildete. Die nächste Folge der Leugnung der Uebernatürlichkeit der kirchlichen Autorität ist der Hinfall derselben an

---

[1]) S. d. Trinitätslehre (2. Abtheilung dieses Bandes), S. 185 ff.

[2]) Kuhn, a. a. O., S. 208. S. Schäzler, Neue Untersuchungen. S. 409.

den Staat, eine Consequenz, die in einem System der modernen protestantischen Theologie (Rothus), das sich mit Ostentation als theosophisch gibt, in dem Maße hervortritt, daß die Nothwendigkeit einer kirchlichen Organisation als überwunden, und der Staat im Bunde mit der Wissenschaft als die eigentliche religiöse Culturmacht der Zukunft erklärt wird. Liegt der tiefste Grund der Berechtigung der kirchlichen Autorität in ihrer Uebernatürlichkeit darin, daß sie sowohl in ihrem Princip, als in ihrem Gegenstand (der durch sie zu erzeugenden Geistescultur) übernatürlich ist, so muß dieser Gesichtspunkt vor Allem in der Vertheidigung gegen die Angriffe ihrer Gegner festgehalten werden. Damit ist jedoch die relative Anwendbarkeit gewisser, aus dem Wesen der Societät als organischer Gliederung und aus den Gesetzen menschlicher Geistesentwicklung entnommener Analogien keineswegs ausgeschlossen, sondern nur gesagt, daß dieselben nicht Anspruch auf absolute, das Wesen der Sache erschöpfende Geltung erheben dürfen.

Die hauptsächlichsten gegen die kirchliche Autorität im katholischen Sinne vom Standpunkte des Pietismus oder Rationalismus (Naturalismus, wozu auch der Theosophismus mit seiner rein moralischen Auffassung des Christenthums gehört)[1]) erhobenen Einwendungen lassen sich auf folgende zurückführen:

1) Das autoritative Lehramt der Kirche in dem Sinne, daß der Papst und die Bischöfe (Ecclesia docens) eine unabänderliche Formel zu glauben vorschreiben, die alle Gläubigen anzunehmen haben, ist gegen die Idee und den Geist des Christenthums;

2) ein derartiges Lehramt ist gegen die Würde des Einzelnen und der ganzen menschlichen Gesellschaft;

3) dasselbe untergräbt die Grundlage der Religion.

---

[1]) Hieher gehören überhaupt alle vermittelnden, relativ supernaturalistischen Systeme, die wesentlich doch naturalistisch sind, da sie eine Transcendenz der Offenbarungswahrheit nur bezüglich gewisser Entwicklungsphasen der menschlichen Vernunft, nicht aber über diese schlechthin anerkennen.

1) Infallibilität und Geist des Christenthums.

In dem Hauptaxiom der Gegner, vor Gott komme es nicht darauf an, was man glaube, sondern was man thue, liegen vorzüglich zwei Irrthümer:

a) ein metaphysisch-ethischer Irrthum wegen der Verkennung der Natur sowohl des menschlichen Geistes, dessen Vollkommenheit gerade in der Erkenntniß der Wahrheit beruht, weßhalb schon Aristoteles in der Betrachtung der göttlichen Dinge das höchste Glück erkannte, als auch des göttlichen Geistes, der als die unendliche Wahrheit Licht und Lebensquelle aller geschaffenen Geister ist. Das Christenthum insbesondere setzt das Leben des Geistes in die Erkenntniß Gottes und seines Gesandten Jesus Christus (Joan. 17, 3). Es ist daher eine ganz falsche, ja blasphemische Annahme, als könnte nicht bloß der Mensch, sondern Gott, die ewige Wahrheit selbst, gegen Wahrheit und Irrthum sich gleichgültig verhalten.

b) Jenes Axiom enthält daher auch einen psychologischen Irrthum, als könnte es ein gottgefälliges Handeln geben ohne feste und unerschütterliche Gewißheit des Glaubens, da doch das Handeln überall dem Glauben entspricht und nach der Ueberzeugung zu bemessen ist.

Man erhebt sich gegen die Autorität im Namen der christlichen Freiheit und beruft sich darauf, daß das Christenthum ein adorare in spiritu (Joan. 4, 23), nicht in litera, keinen Buchstaben- und Formeldienst heische: die christliche Wahrheit mache frei (veritas liberabit vos, Joan. 8, 32) und wo der Geist des Herrn ist, walte Freiheit (2. Cor. 3, 17); überdies ist das Wesen des Christenthums Liebe, Liebe des Nächsten aus Liebe zu Gott, der die Liebe selbst ist; der Formalismus des Wortglaubens aber erzeugt die Intoleranz, das Gegentheil der Liebe.

Die Wahrheit, die frei macht, ist die göttliche Wahrheit; und die Freiheit, die sie gibt, ist die Freiheit der Kinder Gottes; die Macht, Kinder Gottes zu werden, ist aber den Menschen keineswegs von Natur verliehen, sondern durch denjenigen, der voll Gnade und Wahrheit erschienen ist, und in seiner Kirche fortlebt (Joan. 1). Diese Wahrheit ist in der Kirche eine objektive und autoritative Macht, der man sich in demüthigem Gehorsam unter-

werfen muß, um die wahre Freiheit zu gewinnen und nicht Gefahr zu laufen, das Spiegelbild der Verderbtheit des eigenen Herzens, d. i. die Lüge als Wahrheit zu nehmen und so, statt in Freiheit, in Knechtschaft zu stürzen (Rom. 1, 21; ib. 8).

Was von der Freiheit, gilt auch von der Liebe. Die Liebe kennt keine Schranken, weil die Wahrheit keine Schranken kennt, und ist deßhalb unendlich, aber innerhalb der Wahrheit. Die wahre Liebe bethätigt sich darin, daß sie die Herrschaft der Wahrheit überall verbreiten will, und bereit ist, für die Wahrheit selbst das Leben hinzugeben.

Wenn endlich angenommen wird, die Kirche gebe ihren Kindern leere Formeln und verlange von ihnen einen geistlosen Wortglauben, so liegt darin der ungerechteste Vorwurf. Die Geistesnahrung oder das Brod, das die Kirche ihren Kindern bricht, sind erhabene Geheimnisse, die dunkel genug sind, um das Verdienst des Glaubens zu ermöglichen, und erhellt genug, um den Geist mit Ahnung und Vorgeschmack der künftigen beseligenden Anschauung zu erfüllen.

2) Infallibilität und Menschenwürde.

Die infallible Autorität, sagt man, hemme den freien Aufschwung des menschlichen Geistes und stumpfe das ihm wesentliche Streben nach Wissenschaft ab; namentlich aber könne das Studium der Schrift, um von der Unmöglichkeit der Philosophie zu schweigen, unter dem katholischen Autoritätssysteme nicht aufkommen. Freiheit des Geistes sei der des Menschen allein würdige Zustand; mit ihr aber stehe eine unfehlbare Autorität im unversöhnlichen Gegensatz.

Die Würde des Menschen, erwiedern wir, liegt in der Freiheit von der Sünde: Veritas liberabit vos, sagt Jesus den Juden. Aber zuvor ist gesagt: Si vos manseritis in sermone meo et vere discipuli mei eritis et cognoscetis veritatem (v. 31), d. h. die Wahrheit, die frei macht, ist das Bleiben in der Rede Jesu, das Festhalten an seinen Worten, kurz der Glaube. Und wovon macht der Glaube frei? Auch darauf fehlt die Antwort nicht: quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati (v. 34). Die wahre Freiheit ist die Freiheit von der Sünde, die dem Menschen in der That eine über jede andere erhabene Würde, die eines Kindes Gottes, verleiht: eine Würde, die nur durch den

Glauben erlangt und durch das Leben nach dem Glauben bewahrt wird (Joan. 1, 12. 13). Diese wahre Menschenwürde, die ihn zur Aehnlichkeit Gottes, zur Theilnahme seiner Natur erhebt, entspringt daher nur aus der demuthsvollen Hingabe an die von Gott gesetzte Autorität; denn Gott hat gerade diesen Weg zur Realisirung seiner gnädigen Absichten in der übernatürlichen Erhebung des Menschen gewählt, um dadurch recht anschaulich zu documentiren, daß der Mensch nicht von Natur schon göttlich ist, sondern göttliches Leben als Gnade mit Demuth empfangen soll.

Aber auch dann, wenn man an der kirchlichen Autorität weniger die göttliche Seite derselben, kraft deren sie Vehikel eines höheren, übernatürlichen Lebens ist, betont, sondern in ihr vorzugsweise die religiöse πολιτεία ansieht, liegt in ihrer autoritativen Stellung dem Einzelnen gegenüber so wenig etwas die Geisteswürde desselben Beeinträchtigendes, als in der staatlichen Autorität, oder auch in der freilich uneigentlichen der Sprache, die dem individuellen Denk- und Gefühlsleben als objektive, dasselbe in eine gewisse Bahn eindämmende Macht entgegentritt. [1])

3) Infallibilität und Grundlage der Religion.

Das Fundament der Religion, vor Allem der christlichen, sagt man, ist die göttliche Autorität. Das katholische Autoritätssystem setzt an die Stelle derselben Menschensatzung; das Wort Gottes in der heiligen Schrift werde deßhalb der menschlichen Autorität untergeordnet. In dem Lehramt der Kirche, kraft dessen sie sich gleichsam zwischen das göttliche Wort und das darnach verlangende Subjekt stellt, und ihm die Ergreifung der Wahrheit vermittelt, will man eine unstatthafte Trennung desselben von dem unmittelbaren Quell der Wahrheit, in der autoritativen Schriftauslegung eine Erhebung der Kirche über das Wort Gottes erblicken. Consequent würde man, wie die Rationalisten thun, dasselbe Argument gegen das Christenthum selbst wenden und sagen müssen: das Christenthum stelle zwischen Gott und Menschen einen Erlöser und Mittler in

---

[1]) S. Gratry (nach Humboldt), Erkenntniß der Seele, S. 146 (deutsche Uebersetzung erschienen bei Manz, Regensburg).

menschlicher Natur. So argumentiren heiße aber mit dem Christenthum gegen das Christenthum argumentiren; denn die Idee einer unmittelbaren Verbindung und Gemeinschaft mit Gott ist eine specifisch christliche Idee.

Mittelbarkeit der Verbindung mit Christus dem Ursprung, nicht dem Wesen nach.

Anstatt daß die kirchliche Verbindung eine Trennung von Wahrheit und Leben bedeuten würde, ist vielmehr die Unterwerfung unter ihre Autorität eo ipso Gemeinschaft mit der Wahrheit und Theilnahme am Leben; wer der Kirche angehört, ist eo ipso Christo geeinigt, weil er der Kirche, die Christi Leib ist, eingegliedert ist, und diese Verbindung ist eine unmittelbare, und die innigste, die sich denken läßt.

Die von protestantischer Seite prätendirte Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Christus ist in ihrem tiefsten Grunde doch nur pseudomystische und theosophische Anmaßung, das Göttliche in sich selbst zu tragen, während die kirchliche Vermittlungsidee einerseits das Bekenntniß der Gratuität und Objektivität der göttlichen Güter implicirt, andererseits aber die Gewißheit, dieselben wirklich zu verleihen, resp. mit dem Erlöser in wirkliche und unmittelbare Verbindung zu bringen. Treffend ist daher, was Schäzler[1]) bemerkt: „Indem die Kirche mit der Ausübung der heilsverwirklichenden Aktion, dem Vollzug des Opus operatum betraut ist, bringt sie ein organisches Mittelglied, den Erlöser und sein Werk, in unmittelbare Berührung mit dem zu erlösenden Subjekt. Es heißt die Aktuosität des Werkes Christi verkennen, wenn man die Kirche in ihrer heilsvermittelnden Funktion als fremdartiges, die unmittelbare Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen störendes Einschiebsel bezeichnet."

Was aber noch speciell den Vorwurf betrifft, die Kirche erhebe sich über das Wort Gottes, so ist dieselbe so weit davon entfernt, daß sie vielmehr nur beansprucht, die treue Hüterin desselben zu sein, es zu bewahren, zu bezeugen und zur Anerkennung zu bringen. Wenn endlich die Kirche Richterin ist, so heißt das

---

[1]) Von der Wirksamkeit der Sacramente. S. 513.

nicht, als sitze sie über Gottes Wort zu Gericht, sondern daß sie richtet über jeden Irrthum und Widerspruch, der sich gegen Gottes Wort erheben will.

d) Natur der kirchlichen Unfehlbarkeit im Unterschied von Offenbarung und Inspiration.

Die der Kirche als dem aktiven Organe der göttlichen Wahrheit (Ecclesia docens) verliehene Unfehlbarkeit ist nicht zu fassen als Offenbarung (revelatio); denn dieselbe ist in Christus und den Aposteln abgeschlossen; auch nicht im Sinne jener speciellen Erleuchtung und außerordentlichen Antriebs, deren sich die Verfasser der heiligen Bücher auch in deren geschichtlichen Theilen erfreuten, weßhalb das von ihnen Geschriebene wahrhaft Wort Gottes ist (inspiratio), sondern als ein Beistand des heiligen Geistes, der den Gebrauch der natürlichen Mittel, die Forschung in den Quellen der Offenbarung, die Discussion, das theologische Studium nicht aus-, sondern einschließt.

Die Gegenwart des Geistes der Wahrheit.

Wir werden damit auf die Frage geführt, in welchem Sinne der den Aposteln und ihren Nachfolgern von Christus verheißene heilige Geist als Geist der Wahrheit der lehrenden Kirche präsent ist.[1])

Träger der unfehlbaren Lehrgewalt sind entsprechend der Doppelverheißung des Erlösers einerseits der Nachfolger des heiligen Petrus oder der Papst, andererseits die Gesammtheit der Nachfolger der Apostel oder die Bischöfe in Einheit mit dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche, dem Papste. Princip der Unfehlbarkeit ist der heilige Geist; denn nach Luc. 24, 48 werden die Apostel dadurch Zeugen des Evangeliums — vos autem estis testes horum — daß der Verheißene des Vaters — mitto promissum patris mei in vos —

---

[1]) Vgl. oben unter dem Titel: Gegenwart des heiligen Geistes als Seinsgrundes der Kirche. S. 29.

sie mit Kraft von Oben bekleidet: vos autem sedete in civitate quoad usque induamini virtute ex alto (v. 49).

Unterschied der richterlichen Unfehlbarkeit des Papstes von der des Gesammtepiskopats.

Da die Unfehlbarkeit des Papstes ein Ausfluß der oberstrichterlichen Gewalt ist (potestas jurisdictionis) und daher nur von den kathedratischen Entscheidungen desselben gilt, so werden wir, obgleich dieselbe auf dem nämlichen Grunde der assistentia Spiritus sancti beruht, doch im Folgenden mehr die Lehrautorität des apostolischen Gesammtkörpers und sein Verhältniß zum heiligen Geiste im Auge haben; denn in ihr stellt sich die Assistenz des heiligen Geistes als eine continuirliche, zur Verwaltung des ordentlichen Lehramtes der Kirche verliehene dar.

Die Frage ist: worin besteht das von Christus verheißene indui ex alto? Wie ist das docere Spiritus veritatis, das suggerere omnia, quae Christus dixit (Joan. 14, 26) zu denken?

Zur Beantwortung dieser Frage, die das innerste Wesen der Kirche berührt, stellen wir folgende axiomatische Punkte auf.

1) Die Gegenwart des heiligen Geistes im Lehrkörper der Kirche ist in objectiv-reellem Sinne, von einer nicht bloß moralischen, sondern physischen Gegenwart zu nehmen; dazu nöthigen die obigen Texte.

2) Diese Gegenwart ist eine persönliche, verschieden von der Gegenwart Gottes der Natur nach; sie ist actio personalis tertiae personae trinitatis.

3) Der Terminus cui Spiritus sanctus praesens est, oder das Subjekt dieser Gegenwart ist der Apostolat oder Episkopat als eine durch die Gemeinschaft mit Petrus und seinen Nachfolgern in sich geeinte und in dieser Gemeinschaft bestehende moralische Person, nicht die Individuen als solche.

4) Deßhalb tritt das Individuum in diese Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste nur dadurch, daß dasselbe Glied jenes moralischen Körpers wird.

5) Die Mitgliedschaft mit dem Corpus Apostolorum ist bedingt durch das Sacramentum ordinis und zwar durch die conse-

cratio in episcopatum und die Dauer derselben durch die fortdauernde Gemeinschaft mit dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche.

6) Diese Mitgliedschaft ist folglich nicht bedingt durch individuelle Heiligkeit und Vollkommenheit. Der apostolische Beruf ist eine gratia gratis data, welche der sie Besitzende zum eigenen Heile gebrauchen kann oder nicht. Aber auch darin ist der Träger des apostolischen Berufes frei, in Einheit mit dem Mittelpunkte des Episkopates zu bleiben oder in Schisma und Häresie zu verfallen. Das Wunderbare ist hier, daß trotz dieser Freiheit des Einzelnen, von der Gemeinschaft des heiligen Geistes abzufallen, doch das Ganze unerschütterlich feststeht bis an's Ende der Welt.

Durch das Gesagte sind Princip und Terminus der Innewohnung des heiligen Geistes genau bestimmt; es fragt sich nun, welches die Natur derselben, nach welchem Typus sie vorzustellen und zu denken sei?

Die Verbindung des heiligen Geistes mit dem Episkopate ist nicht als hypostatische zu denken, denn das handelnde Subjekt ist nicht der heilige Geist selbst, sondern die lehrende Kirche oder die Körperschaft der Bischöfe; überdies wäre eine hypostatische Vereinigung kein bloßes Charisma, sondern würde nothwendig die persönliche Heiligkeit, ja Sündenlosigkeit ihres Terminus nach sich ziehen.

Schon im Obigen [1]) haben wir die Gegenwart des heiligen Geistes in der lehrenden Kirche als eine Selbstpotenzirung der Gegenwart des heiligen Geistes in der Kirche überhaupt bezeichnet. Die nächste Analogie des fraglichen Verhältnisses bietet sonach das Verhältniß des heiligen Geistes zur glaubenden Kirche.

Eine solche Analogie besteht nach verschiedenen Seiten hin. In die Verbindung mit dem heiligen Geiste, in das objektiv-reelle Verhältniß der Kindschaft Gottes tritt der Gläubige durch die Taufe; so tritt das Mitglied des Lehrkörpers in die höhere Gemeinschaft des heiligen Geistes durch die ordinatio in episcopum. Der Glaube, auf welchem das Leben des Gerechten im heiligen Geiste ruht, ist ein freier Akt und freie Zuständlichkeit; gleichwohl bleibt der Glaube eine ewige Thatsache in der glaubenden Kirche; in gleicher Weise steht dem einzelnen Mitgliede der Zusammenhang mit dem

---

[1]) S. oben: Ueber die Gegenwart des heiligen Geistes, S. 29.

kirchlichen Lehrkörper frei, und doch bleibt die Unfehlbarkeit eine ewig feststehende Thatsache in der lehrenden Kirche. Das Eine wie das Andere bewirkt der heilige Geist und ist bleibend in beiden, indem er erhaben über die Zufälle von Zeit und Raum den ewigen Rathschluß der Erlösung verwirklicht.

Unfehlbarkeit und Untersuchung oder Studium.

Dieselbe Analogie führt uns zur Lösung der angeregten Schwierigkeit, inwiefern Beistand des heiligen Geistes und Nothwendigkeit des Studiums und der Untersuchung vereinbar seien.

Gleichwie nämlich das Leben aus dem Glauben zwar im heiligen Geiste gründet, aber doch zugleich das eigenste Leben des Gerechten ist und dessen Selbstbethätigung erfordert, so verlangt auch die Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche, in demselben Geiste gründend, die Selbstbethätigung des Lehrkörpers, der von diesem Geiste der Wahrheit innerlich bewegt, zur Forschung angetrieben und erleuchtet wird. Ist schon die Inspiration ein innerer Vorgang, in welchem die geistige Selbstbethätigung desjenigen in Anspruch genommen wird, der dem heiligen Geiste als Organ dient, so gilt dies um so mehr von dem Beistande, dessen sich die Kirche erfreut, und der nicht darin besteht, daß der heilige Geist der Kirche neue Wahrheiten mittheilt oder bekannte Wahrheiten in neuem Lichte erkennen läßt, sondern als Bewahrung von Irrthum in der selbstthätigen Erfassung und fruchtbaren Anwendung des Glaubensdepositums allen Bedürfnissen und Verhältnissen gegenüber zu denken ist. Die Kirche ist es, die selbstthätig in das Verständniß der Wahrheit eindringt, selbstthätig dieselbe darbietet in den verschiedenen Formen der Erkenntniß, in concreter wie abstrakter, populärer wie wissenschaftlicher Form, selbstthätig den Irrthum in seinen mannigfaltigen Gestaltungen zurückweist; alle diese Processe aber sind derart vom heiligen Geiste geleitet, daß die Kirche zu keiner Zeit weder in ihrer allgemeinen Lehre noch ihren außerordentlichen Lehrentscheidungen von der Linie der Wahrheit abweicht.

Die im Vorstehenden statuirte Selbstthätigkeit der Kirche zur Ermittlung der Wahrheit hat jedoch nicht den Sinn eines Kriteriums für die Gläubigen zur Prüfung der Rechtmäßigkeit und inneren Wahrheit ihrer Entscheidungen oder die Bedeutung einer subjektiven

Bedingung, an die der Beistand des heiligen Geistes geknüpft wäre, sondern ist in dem objektiven Sinne der Art und Weise zu nehmen, in welcher sich der unbedingt lautenden Verheißung des Erlösers zufolge jener Beistand verwirklicht. [1])

e) Gegenstand der unfehlbaren Lehrautorität.

Der Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit ist zu bestimmen nach dem Zwecke, den die kirchliche Autorität gegenüber der wahrheitsbedürftigen Menschheit verfolgt. Demzufolge erstreckt sich die Unfehlbarkeit der Kirche auf alle Gegenstände des Glaubens und der Sitte, sowie auf Alles, ohne welches sie selbst in ihrer Bedeutung nicht zur Geltung kommen und die göttliche Wahrheit nicht zu der ihr gebührenden Herrschaft bringen könnte.

Indem nämlich die Wahrheit des Erlösers als Einheit von Wort und That in die Welt eintritt, um Heidenthum und Judenthum wie ein Sauerteig zu durchdringen und Anschauung und Leben derselben vollkommen nach sich umzugestalten, kommt sie in Berührung mit den mannigfaltigsten geistigen Standpunkten und Bildungsstufen, und muß im Stande sein, allen gerecht zu werden und in endgültiger und unfehlbarer Weise alle Streitigkeiten zu schlichten und alle Zweifel zu lösen.

Daraus ergeben sich die Objekte der kirchlichen Unfehlbarkeit im Einzelnen und zwar:

1) Bezüglich der Lehre stellt die Kirche unfehlbar fest:

a) den ausdrücklichen Inhalt der Offenbarung in Allem, was Glauben und Sitte betrifft, und zwar nicht allein die über die Vernunft erhabenen Geheimnißlehren, so sehr auch diese specifische Geistesnahrung der Gläubigen und daher auch specifischer Gegenstand der kirchlichen Predigt sind, sondern auch die die Tragweite der Vernunft nicht überschreitenden religiösen und sittlichen Wahrheiten;

b) den implicirten Inhalt der Offenbarung, indem sie so-

---

[1]) In der Verheißung der Assistenz des heiligen Geistes ist auch die Garantie der nothwendigen natürlichen Mittel implicirt, und daher, wo eine kirchliche Entscheidung vorliegt, die Anwendung derselben unbedingt zu präsumiren. Vgl. Andries, S. 129 ff.

wohl das minder klar in ihr Enthaltene zur vollen Klarheit und Entwicklung bringt,[1]) als auch aus den geoffenbarten Prämissen, die für Wissenschaft und Leben bedeutsamen Folgerungen zieht, resp. die bezüglichen Kundgebungen der Wissenschaft autoritativ beurtheilt (conclusiones theologicae).

Stellung der Lehrautorität zur Wissenschaft.

Conc. Vatic. De fide Const. Cap. IV. Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi.

Derartige, der Glaubenslehre (doctrina fidei) widerstreitende Meinungen dürfen nicht bloß, besonders wenn sie von der Kirche ausdrücklich verworfen worden sind, nicht vertheidigt werden, sondern sind geradezu für Irrthümer (pro erroribus) zu achten. Dasselbe erklärt can. 2.

c) Die Kirche ist unfehlbar in der begrifflichen Formulirung der in Schrift und Tradition in concret anschaulicher Darstellung enthaltenen Wahrheiten und Geheimnisse, so wenn sie z. B. das „Verbum caro factum est“ auf den begrifflichen Ausdruck der Einen Person in zwei Naturen, oder das „Hoc est corpus meum“ auf den der Wesensverwandlung bringt.

d) Endlich entscheidet die Kirche unfehlbar in jenen Thatsachen, die mit der von der ihr zu bezeugenden Heilslehre in Zusammenhang stehen (factum dogmaticum). Derartige Thatsachen sind z. B. die Authenticität einer Uebersetzung der heiligen Schriften, die Oekumenicität eines allgemeinen Concils, die Heiligkeit ihrer Mitglieder, insbesondere der Sinn von Texten und Büchern (factum dogmaticum im engeren Sinne).

2) Da die göttliche Wahrheit die Norm ist, nach der alle kirchliche Gewalt sich bethätigt, so beschränkt sich die Unfehlbarkeit nicht allein auf die lehrende, sondern auch auf die übrigen Funktionen der Kirche; in dieser Beziehung ordnet die Kirche:

---

[1]) Derartige implicite (nicht bloß indirekt) geoffenbarte Wahrheiten sind beispielsweise die Immaculata Conceptio, die Unfehlbarkeit des Papstes u. s. w.

a) die Ausspendung der ihr anvertrauten Geheimnisse in Conformität mit dem depositum fidei — disciplina circa cultum divinum;

b) sie normirt die äußeren Handlungen, sowohl ihrer Diener als auch der übrigen Gläubigen durch Gesetze, welche vollkommen mit ihrer Glaubensregel übereinstimmen und wenigstens im Allgemeinen auch stets den concreten Verhältnissen angemessen sind — potestas legislativa;

c) sie richtet nach der Lebensregel des Evangeliums und den von ihr aufgestellten Gesetzen die Handlungen ihrer Gläubigen — potestas judiciaria et punitiva;

d) sie prüft das Leben des Einzelnen, wenn es sich nach seinem Ablaufe als einen ungetrübten Reflex des Lebens Jesu darstellt, d. h. sie ist sowohl kraft ihres Lehramtes als kraft ihrer Heiligkeit unfehlbar in der Beurtheilung der Heiligkeit ihrer Mitglieder (canonisatio sanctorum).

e) Auf dieselben Gründe hin bestimmt sie, ob eine gegebene Lebensordnung dem Ideale der christlichen Vollkommenheit entspricht und als geeignetes Mittel zur Verwirklichung derselben sich darstellt — approbatio religiosorum ordinum.[1])

Wir haben im Folgenden zwei der angeführten Objekte der kirchlich unfehlbaren Lehrthätigkeit, die vom allgemeinsten und tiefsten Einfluß auf das kirchliche Leben sind, eingehender zu besprechen, nämlich das factum dogmaticum und die canonisatio sanctorum.

Die dogmatischen-Thatsachen im engeren Sinne.

Prop. Ecclesia infallibilis est approbando vel damnando libros vel textus, quatenus cum deposito fidei conveniunt vel discrepant sive hoc fecerint in genere sive in specie. Prop. certa.[2]) Const. Vineam Domini. Propp. 13 et 14 Syn. Pist.[3]) Conc. Vat. Const. de Fide, cap. IV.

---

[1]) Siehe die ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Andries, S. 187—276.

[2]) A. a. O., S. 234.

[3]) Denzinger, n. 1317. 1376. 1377.

Erklärung des Satzes.

1) Dogmatisch heißt eine Thatsache, die in einer wesentlichen Beziehung zum Dogma steht, und ohne die das Dogma zur thatsächlichen Geltung nicht gebracht werden könnte. Bei Beurtheilung von dogmatischen Thatsachen im engeren Sinne, d. h. Texten und Büchern, deren Inhalt Gegenstände der Offenbarung oder Religion betreffen, handelt es sich um eine doppelte Frage und daher auch um ein doppeltes Urtheil —

a) über den Sinn eines Ausspruches — Frage der Thatsache (quaestio facti),

b) über die Wahrheit oder Falschheit, Annehmbarkeit und Verwerflichkeit desselben — die Rechtsfrage (quaestio juris).

Auf dieses doppelte Urtheil sowohl über die Thatsache als über die Rechtsfrage ist die in unserem Satze behauptete Unfehlbarkeit der Kirche zu beziehen.

2) Eine brennende wurde die Frage, ob die Kirche, resp. das Oberhaupt derselben zur Beurtheilung dogmatischer Thatsachen nicht bloß berechtigt, sondern darin auch unfehlbar sei, und daher nicht allein äußeren Gehorsam, sondern innere und unbedingte Unterwerfung beanspruchen könne und müsse, als die Jansenisten zuerst der obigen Unterscheidung sich bedienten, um durch die Annahme, die Kirche sei zwar in der Bestimmung der Rechtsfrage (der quaestio juris), nicht aber in der Thatsache unfehlbar, die richterliche Autorität derselben in die Luft zu stellen und so praktisch unwirksam zu machen. Die Jansenisten nämlich behaupteten, die Kirche sei zwar unfehlbar in dem Urtheile darüber, ob ein Satz in einem bestimmten, von ihr prätendirten Sinne mit dem Glaubensdepositum übereinstimme oder nicht, dieselbe könne sich aber darin irren, ob der von ihr prätendirte Sinn des Satzes vom Autor intendirt sei.

3) Der Ausflucht der Jansenisten gegenüber erklärten die Päpste wiederholt, die fraglichen Sätze des Jansenius seien in sensu ab auctore intento verworfen und verwerflich und verlangten gegenüber ihrem autoritativen Urtheil innere Unterwerfung und Zustimmung.

4) Die Bestimmung, ein Satz sei verwerflich in sensu auctoris ist objektiv zu nehmen und auf den natürlichen, durch Sprachgebrauch und Context bestimmten Sinn zu beziehen; denn da im

Allgemeinen anzunehmen ist, daß ein Autor auch sagen will, was er objektiv sagt, so heißt dieser objektive Sinn mit Recht sensus ab auctore intentus.

Charakter der dogmatischen Urtheile.

5) Den Urtheilen über dogmatische Thatsachen als unfehlbaren Ausflüssen der oberstrichterlichen Autorität kommen demgemäß auch die Charaktere der Universalität und Irreformabilität zu, d. h. sie verpflichten Alle ohne Ausnahme und lassen keine spätere Abänderung zu.[1])

Begründung.

6) Der Beweis für die Unfehlbarkeit der Kirche in Beurtheilung dogmatischer Thatsachen liegt sowohl in der Natur einer lebendigen, unter concreten Verhältnissen zur Geltung zu bringenden Autorität, als auch in der stetigen Uebung der Kirche. Denn zu allen Zeiten hat dieselbe das Recht beansprucht und geübt, über derartige Thatsachen zu urtheilen, und sie verfuhr bei dieser Beurtheilung nicht rein demonstrativ und instruktiv, sondern autoritativ, indem sie innere und unbedingte Unterwerfung forderte: eine Forderung, die höchst ungerecht und dem Zwecke, also dem innersten Wesen der kirchlichen Autorität widersprechend wäre, wenn sie in der Fällung solcher Urtheile irren könnte. Ein schlagendes Beispiel für das Gesagte bietet die Verurtheilung der sogenannten drei Capitel durch die fünfte allgemeine Synode.[2])

Form der dogmatischen Urtheile (die dogmatischen Censuren).

Die Urtheile der Kirche werden entweder so ausgesprochen, daß ein ganzes Werk, ein ganzes System verworfen wird, ohne Angabe des einzelnen Irrthümlichen, wie dies z. B. auf dem Constanzer Concil bezüglich der Werke Wicleff's geschah, und diese Form der Verwerfung nennt man damnatio in globo, oder es wird jeder

---

[1]) Vgl. Andries, S. 152. Ueber scheinbare Ausnahmen von dieser Regel s. Scheeben, a. a. O. S. 255. n. 581.

[2]) Vgl. Andries, S. 244.

einzelne Satz mit der ihn treffenden Censur ausdrücklich gekennzeichnet, wie die berufenen fünf Sätze des Jansenius.

In den von der Kirche gebrauchten Censuren tritt der Charakter der göttlichen Wahrheit als heiliges Lebensgesetz zu Tage: ein Gesichtspunkt, der für die systematische Eintheilung derselben von Bedeutung ist; denn alle dogmatischen Censuren drehen sich um den Schutz der göttlichen Wahrheit an sich wie in ihrer unverletzlichen Heiligkeit und bewegen sich daher im Einzelnen um folgende drei Punkte:

1) den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit an und für sich je nach den verschiedenen Graden des Widerspruches gegen das kirchliche Bewußtsein von demselben;

2) um die Beziehung dieses Inhaltes auf das religiös-sittliche Leben;

3) um die Beziehung desselben zur religiös-sittlichen (kirchlichen) Gemeinschaft. — Außerdem finden sich aber auch Censuren, die nicht unmittelbar den in einem Satze ausgesprochenen Gedanken, sondern direkt die Fassung des Satzes selbst zum Gegenstande haben.

Die den Ausdruck treffenden Censuren.

Von der letzteren Art sind:

1) prop. male sonans, womit der Mißbrauch der Worte, resp. der Gebrauch derselben in einem ungewöhnlichen, zu Irrthum verleitenden Sinne getroffen wird;

2) prop. captiosa (verfänglich), wenn unter frommen, feinen und zweideutigen Worten ein Irrthum insinuirt wird, wie beispielsweise durch die prop. 17 Syn. Pist. geschieht: Mors hominis non jam ut naturalis conditio hominis, sed revera ut justa poena culpae originalis spectanda est. Das Verfängliche dieses Satzes besteht darin, daß die Synode damit insinuirt, die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen sei nicht als Privilegium anzusehen.

Hieher können auch bezogen werden die Censuren haeresin vel errorem sapiens, haereseos vel erroris suspecta, die aber auch als zu n. 1 der ersteren Art gehörig zu betrachten sind.

3) Prop. piarum aurium offensiva und prop. scandalosa, die den unehrerbietigen und Aergerniß erregenden Ausdruck rügen und daher außerdem auch zu jener Kategorie gehören, die sich

auf den heiligen Charakter der christlichen Wahrheit und ihren sittlich belebenden Einfluß beziehen.

Die die Lehre treffenden Censuren.

Censuren der ersteren Art, die sich von den angeführten dadurch unterscheiden, daß ihr direkter, contradiktorischer Gegensatz eine doctrina ecclesiae enthält, [1]) sind in systematischer Ordnung die folgenden:

A. Censuren, die den Widerspruch gegen die geoffenbarte Wahrheit an und für sich, wie den Grad dieses Widerspruchs betreffen:

1) prop. haeretica, wenn einer ausdrücklichen formellen Offenbarungswahrheit widersprochen wird, mag nun der Widerspruch ein contradiktatorischer oder conträrer sein. Unter formellem Dogma ist aber nicht bloß das (unter Androhung des Anathems) definirte Dogma, sondern jede nach übereinstimmender Lehre der Theologen zum depositum fidei gehörige Wahrheit zu verstehen;

2) prop. erronea drückt den Widerspruch gegen eine theologische Conclusion, d. h. gegen eine aus geoffenbarten Wahrheiten mit Nothwendigkeit sich ergebende Folgerung aus. Beispiel in der Lehre von Gott dem Einen, S. 10 (bei Denz. n. 1157); Ein anderes Beisp. ib. n. 1369.

3) prop. haeresi proxima widerspricht einer Wahrheit, die nach dem Urtheil der meisten Theologen zum Glaubensdepositum gehört, deren dogmatischer Charakter sonach moralische Gewißheit besitzt. Es läßt sich daher auch sagen, die prop. haeresi proxima widerspreche einem materiellen Dogma, d. h. einem solchen, das zwar nicht unbestritten anerkannt, aber mit überwiegenden Gründen als solches vertheidigt wird. Beispiel einer solchen der Satz: baptizati non habent justitiam inhaerentem.

4) prop. haereseos suspecta, haeresin sapiens, das erstere, wenn der Widerspruch gegen die Offenbarungswahrheit mit

---

[1]) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 198. n. 444 und überhaupt den ganzen §. 30. Dazu Denzinger, Vorrede zum Enchirid. und Andries, S. 213 ff.

Wahrscheinlichkeit anzunehmen, das letztere, wenn diese Wahrscheinlichkeit im höchsten Grade vorhanden ist;

5) prop. errori proxima, erroris suspecta, errorem sapiens; von diesen Censuren gilt mutatis mutandis dasselbe, was von den eben erklärten;

6) prop. temeraria, die auf leichtfertige Gründe hin mit der constanten Lehre der Theologen in Widerspruch tritt;[1])

7) prop. falsa; diese Censur trifft die Leugnung einer katholischen Wahrheit, ohne sie näher als unmittelbar oder mittelbar geoffenbart zu kennzeichnen.

B. Censuren, die das Verhältniß der göttlichen Wahrheit zum religiös-sittlichen Leben betreffen, sind:

1) prop. impia, blasphema, verstoßend gegen die Gott geschuldete Anbetung oder die den Heiligen gebührende Achtung und Verehrung;

2) prop. piarum aurium offensiva, scandalosa, die mindestens etwas im Ausdruck Ungeziemendes, die Frömmigkeit Beeinträchtigendes enthält;

3) prop. periculosa, fidei subversiva, Lehren, die ihrer Natur nach verderblich auf das sittliche Leben einzuwirken geeignet sind.

C. Censuren, die das Verhältniß der Wahrheit zur religiös-sittlichen Gemeinschaft betreffen.

Derartige Censuren sind:

1) prop. injuriosa, wenn sie die der Kirche und ihren Instituten gebührende Pietät verletzt;

2) prop. schismatica et seditiosa, welche gegen den der Kirche geschuldeten Gehorsam verstößt, oder geeignet ist, die Einheit der Bischöfe mit dem Oberhaupte der Kirche oder den Gläubigen mit ihren Bischöfen zu untergraben.

---

[1]) Die Vermessenheit kann negative und positive sein; die erstere besteht in der Aufstellung einer Behauptung ohne genügenden Grund. Die kirchliche Censur bedeutet immer positive Vermessenheit im oben erklärten Sinne. Scheeben, S. 199.

Wahrheit und Gerechtigkeit der Censur.

Jeder von der Kirche censurirte Satz ist genau in dem Sinne als verwerflich zu achten, in welchem ihn die Kirche verwirft. Wo aber mehrere Sätze in globo verdammt sind, ist festzuhalten, daß jeder der censurirten Sätze wenigstens die eine oder andere Censur wirklich verdiene, und es ist die Aufgabe der Theologen, festzustellen, welche der beigesetzten Qualificationen auf jeden einzelnen Satz Anwendung finden.

Objektive Falschheit der censurirten Sätze.

In jeder Censur ist die objektive Falschheit des censurirten Satzes eingeschlossen; dies folgt daraus:

1) daß ein bezüglicher Satz durch jede Censur als schlechthin und unter allen Umständen als verwerflich erklärt wird; eine solche Erklärung ist aber nur unter der Voraussetzung zulässig, daß derselbe Satz objektiv falsch ist. Will die Kirche einer Lehre entgegentreten, die zufälliger Umstände wegen zum Aergerniß gereicht, ohne dieselbe als objektiv unwahr bezeichnen zu wollen, so begnügt sie sich mit einem einfachen Verbote ohne Censur;

2) daraus, daß die Kirche bei Anwendung mehrerer Censuren als der letzten und geringsten der Censurnote: falsa sich bedient. Beispiele der Sätze der Synode von Pistoja. [1])

Die Heiligsprechung als Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit.

Die Unfehlbarkeit der Kirche in der canonisatio sanctorum ist sowohl durch ihre Heiligkeit als durch die indefektible Integrität ihrer Lehre verbürgt.

Die Heiligen stehen zur Kirche nicht etwa in einem accidentellen

---

[1]) Kleutgen nimmt zwar bezüglich der prop. temeraria et haeresi proxima an, daß sie strenggenommen nur die Wohlbegründetheit, nicht die objektive Wahrheit der entgegengesetzten Lehren feststellen, fügt aber bei, auch in diesem Falle gelte die Censur für immer, so daß im Verlaufe der Zeit die verworfene prop. nie als begründet und wahr sich erweisen könne. Theol. der Vorzeit, I. S. 387 (2. Aufl.).

äußeren Verhältnisse, sie sind vielmehr die verwirklichte Erlösung, die (in Einzelnen) vollendete, zum vollen Wachsthum in Christus gelangte Kirche selbst. Sie stellen das gottmenschliche Leben des Erlösers in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Entwicklungen dar, wie es sich in den verschiedensten Individualitäten ausprägte und ausgestaltete, angefangen von der gnadenvollen Jungfrau-Mutter, als dem vollkommensten Ausdruck und Spiegel der Heiligkeit des Gottmenschen bis herab zum letzten Heiligen.

Sie bilden das innere Leben der Kirche in ihrem Höhepunkte, das Wachsthum in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi. (Eph. 4, 13.) Ist die Kirche ihrem Wesen nach nicht ein todtes Gefäß zur Bewahrung der Offenbarungsschätze, sondern lebendige Gemeinschaft mit Christus, d. i. geistig belebend, weil selbst im Geiste lebendig; und ist sie sich dieses ihres Wesens mit voller Sicherheit und Bestimmtheit bewußt: so kann ihr auch das Bewußtsein ihrer Heiligkeit nicht fehlen, das Bewußtsein, daß und inwieweit die Heiligkeit Christi in ihr Gestalt gewonnen, ihr ethisches Ideal (das Leben des Gottmenschen) gleichsam zum objektiven Ethos im Leben der Heiligen geworden ist. Das Bewußtsein der Kirche in dem in sie eingegangenen Leben Jesu Christi Princip und Ideal der Heiligkeit zu besitzen, würde seine Energie und wirksame, zur Thätigkeit spornende Zuversicht verlieren, wenn sie sich nicht mit untrüglicher Gewißheit bewußt wäre, daß dieses Princip in ihr sich wirksam erwiesen und das Ideal nicht leeres Ideal geblieben.[1]) Erst die Siegesfreudigkeit, das Ideal der Heiligkeit an sich verwirklicht zu wissen, gibt und bestärkt die Kirche in dem frohen Bewußtsein seines Besitzes.

Verhältniß zum Depositum fidei.

Hingegen läßt sich nicht einwenden, ein Urtheil über die Heiligkeit einzelner Mitglieder der Kirche liege außer dem Bereiche der ge-

---

[1]) Der Ausdruck Ideal bezeichnet hier nichts Unwirkliches, sondern die höchst reale Vollkommenheit des Lebens Jesu Christi. Dieses Leben aber ist für die Kirche Ideal als nie vollkommen, in der individuellen Mannigfaltigkeit der Heiligen nur annähernd erreichbares Vorbild.

offenbarten Wahrheit, und sei deßhalb kein Gegenstand der kirchlich unfehlbaren Autorität. Denn die Aufgabe der Kirche ist die Heiligung der Menschheit durch die Herrschaft der Wahrheit und sie besitzt alle Gewalt, die zu diesem Zwecke erfordert wird. Dazu gehört aber auch die Macht, wie die Lüge von der Wahrheit, so auch das Unheilige vom Heiligen unfehlbar zu unterscheiden.

Was aber das Verhältniß zur Offenbarung betrifft, so ist die Heiligkeit der Glieder der Kirche in ihrem Ideale der Heiligkeit eingeschlossen wie die Farbe im Lichte oder wie die Folgerungen im Princip.

Begründung im Einzelnen.

Im Einzelnen stützen wir die behauptete Unfehlbarkeit der Kirche auf folgende Gründe:

1) Die Kirche selbst lehrt: Si quis hominem, qui sanctus non est, sanctum esse dixerit, et Dei eum junxerit societati, Christum violat. Can. 58, caus. 11, qu. 3.[1]) Die Kirche aber würde aufhören, Kirche zu sein, wenn sie Christum verletzen, d. i. mit dem Princip ihres Daseins und Bestandes in Widerspruch treten könnte.

2) Würde von der Kirche in der That ein Glied als heilig erklärt und verehrt, das der Macht des Bösen verfallen ist, so läge darin ein Triumph der Finsterniß und eine Herabwürdigung der christlichen Gottverehrung selbst, mit der die Verehrung der Heiligen in so engem Zusammenhange steht, wie sie unmöglich von der Braut und dem Leibe Jesu Christi angenommen werden dürfen. Die Kirche, als der Leib Jesu Christi, kann Sünder zu Gliedern haben, weil darin eine Bejahung ihrer Bestimmung und ihres Wesens liegt, Organ zur Heiligung zu sein; aber sie kann nicht Sünder zur Nachahmung und Verehrung vorstellen, weil darin die eclatanteste Verneinung dieser Bestimmung und dieses Wesens läge.

3) Die Verehrung, Anrufung und Fürbitte der Heiligen wären unter der entgegengesetzten Voraussetzung etwas sehr Abstraktes und immer an die Bedingung gebunden: si hic vel ille est verus

---

[1]) Citat aus Hieronymus im Dekrete Gratians.

sanctus; überhaupt würde das Verhältniß zwischen Diesseits und Jenseits, streitender und triumphirender Kirche, statt ein lebendig wirkliches zu sein, zu einem mehr eingebildeten werden, und daher auch die Kirche nicht mehr wahrhaft in ihren vollendeten Gliedern triumphiren.

2) Die Wirkung der kirchlichen Lehrautorität in den Gläubigen.

Der Glaube und die gläubige (theologische) Erkenntniß.

Das Leben, das die Kirche als autoritative Trägerin der Wahrheit und Gnade Jesu Christi oder als sein lebendiges Organ erzeugt und nährt, ist das Leben aus dem Glauben, dessen Natur und Bestimmung es ist, in der seligen Anschauung sich zu vollenden. Wir haben an dieser Stelle nicht dieses Leben selbst, sondern seinen Grund, den Glauben, in's Auge zu fassen, sowie — da der Charakter der Kirche als theologisches Erkenntnißprincip den maßgebenden und vorwiegenden Gesichtspunkt der gegenwärtigen Behandlung bildet, — die aus dem Glauben sich entwickelnde theologische Erkenntniß.

a) Die Lehre vom Glauben oder der Aufnahme der kirchlich bezeugten Wahrheit durch die Gläubigen (De fide catholica).

Wir haben die Autorität der Kirche als eine ihrem Princip wie ihrem Gegenstande nach übernatürliche und göttliche erkannt. In der Hingabe an sie liegt daher eine Erhebung über die Schranken rein menschlichen Geisteslebens zur Theilnahme am göttlichen, und der Glaube, in dem sich diese Hingabe vollzieht, ist übernatürlicher, göttlicher Glaube.

Fides divina catholica.

Doch ist dies nicht in dem Sinne gesagt, als wäre die Autorität der Kirche unmittelbar die Autorität Gottes, sondern in dem Sinne, daß die kirchliche Autorität das Mittel und Organ bildet zur unmittelbaren Verbindung mit Gott und Theilnahme

an Erkenntniß und Leben Gottes.[1]) Daher heißt derselbe Glaube, inwiefern er Hingabe an die kirchliche Autorität ist, fides catholica, inwiefern er ein Ergreifen und unmittelbares Sichverbinden mit der göttlichen Wahrheit ist, fides divina.

Ueber das Verhältniß dieser Mittlerschaft der Kirche zum göttlichen Glauben bemerkt Scheeben) mit Recht, daß derselbe gerade in der kirchlichen Vermittlung eine Energie und Lebendigkeit gewinne, wie sie außer dem Anschluß an die Kirche nicht gefunden werden kann. Jene kindliche demüthige Hingabe nämlich, welche die wesentliche Bedingung zur Aufnahme des göttlichen Lebens bildet, ist dort am vollkommensten, wo die göttliche Autorität einerseits an Menschliches sich knüpft und durch Menschen ihre Herrschaft begründet, und andererseits durch die sacramentale Form, in der sie auftritt, die Objektivität jenes Lebens am schlagendsten kundgibt.

Obgleich daher eine fides divina auch außerhalb der Kirche möglich ist, so ist doch die fides divina catholica ebenso der einzige ordentliche Weg zur Theilnahme an der göttlichen Wahrheit, wie die vollkommenste Form der fides divina und daher die fides divina auch regelmäßig fides catholica. Hinwiederum aber ist die fides catholica immer auch fides divina, Anschluß und Hingabe an die göttliche Wahrheit.

Was noch das erste Verhältniß insbesondere betrifft, so ist überdies in der fides divina das göttliche Zeugniß für die Autorität der Kirche eingeschlossen und hat überhaupt der göttliche Glaube thatsächlich die innerste Tendenz zum katholischen Glauben, daher sich dieser, wie der angeführte Schriftsteller bemerkt, aus sich selbst heraus zum katholischen Glauben gestaltet.[2])

Um die Göttlichkeit und Uebernatürlichkeit des Glaubens richtiger zu würdigen, ist es nothwendig, auf die Natur desselben, wie sie sowohl durch kirchliche Entscheidungen als durch die constante Lehre der Theologen bestimmt wird, näher einzugehen.

Das vaticanische Concil leitet zunächst die Pflicht zu glauben aus dem Verhältniß absoluter Abhängigkeit ab, in welchem

---

[1]) Vgl. Schäzler, a. a. O. S. 323.

[2]) Das schlagendste Beispiel das des heiligen Paulus, A. A. 9, 6, den der Erlöser mit seiner Frage: Domine, quid me vis facere? an die Kirche weist.

der Mensch zu Gott, seinem Herrn und Schöpfer, steht: Quum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestare tenetur. Darauf wird das Wesen des Glaubens dahin bestimmt: Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

Generische Bestimmung des Glaubensbegriffs.

Aus dieser Erklärung des Glaubens ist vor Allem die generische Bestimmung desselben als Fürwahrhalten nicht auf eigene Einsicht, sondern auf Autorität hin (non propter intrinsecam rerum veritatem . . sed propter autoritatem Dei revelantis) hervorzuheben. Durch diese Bestimmung nämlich weist die Kirche indirekt die verschiedenen Auffassungen ab, die von modernen Philosophen oder Theologen mit dem allgemeinen Begriffe des Glaubens verbunden worden sind, indem derselbe bald als theoretisches Halten überhaupt (Hermes), bald als mittelbare Erkenntniß aus den Wirkungen (Günther), bald als unmittelbare (von logischer Verstandesevidenz verschiedene) Vernunfterkenntniß (Kuhn) bestimmt wurde. In keiner dieser Auffassungen ist das generische Wesen des Glaubens richtig gefaßt, weßhalb auch keine von ihnen geeignet ist, das Wesen des göttlichen Glaubens zur Geltung zu bringen. Das Wesen desselben nämlich liegt in dem Anschluß an und der Verbindung mit, sowie Ergänzung durch ein höheres Wissen, wie sie nur durch Hingabe an die höhere Autorität möglich sind.

Momente des Glaubensbegriffs.

Verbinden wir mit dem in der vaticanischen Erklärung des Glaubens Enthaltenen noch das Moment, das denselben zum katholischen Glauben macht, die vermittelnde oder werkzeugliche Autorität

der Kirche, so sind im concreten Glaubensakte (fides divina catholica) folgende Momente enthalten:

1) Die unfehlbare, von Christus gesetzte Lehrautorität als Bedingung der Verbindung mit der göttlichen Wahrheit oder Organ der letzteren — principium externum fidei.

2) Der Inbegriff dessen, was die Kirche als von Gott geoffenbarte Wahrheit vorstellt — objectum materiale fidei.

3) Der Gesichtspunkt, präcise, unter welchem der Gegenstand des Glaubens von demselben erfaßt wird, oder der Grund, auf welchen der Glaube in seinem Fürwahrhalten sich stützt, objectum formale seu ratio formalis fidei. (Motiv des Glaubens.)

Der Glaube durch sein Motiv ein göttlicher und übernatürlicher.

Formalgrund und Motiv des Glaubens ist die Wahrheit und Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes — prima veritas revelans und zugleich das, was den katholischen Glauben zum göttlichen und übernatürlichen macht. Zum göttlichen, weil der Gläubige in die Erkenntnißakte nicht auf seine eigene Einsicht, sondern unmittelbar auf die Einsicht Gottes oder die ewige Wahrheit sich stützt und hieraus seine Kraft und Gewißheit schöpft, die nicht bloß jeden Zweifel, sondern auch jeden Irrthum[1]) ausschließt. Zum übernatürlichen Glauben; denn in dieser Verbindung mit der ewigen Wahrheit wird der geschaffene Geist über seine eigene Natur erhoben, indem er das Göttliche nicht mehr in der ihm connaturalen Weise, sondern in der Weise des Göttlichen ergreift.

Der im Gesagten bezeichnete Gesichtspunkt kommt jedoch nur dann zur Geltung, wenn man das objectum formale fidei selbst wieder als göttlich bezeugt denkt, und nicht, wie Kleutgen nach Lugo[2]), die Göttlichkeit des Glaubens darin sucht, daß die Gründe, die zum Glauben bewegen, in Gott liegen, obgleich sie mit natürlicher Einsicht erkannt werden.

Würde die Erkenntniß des Formalprincips des Glaubens nicht selbst wieder auf göttlicher Bezeugung beruhen, so wäre entweder die

---

[1]) Fidei non potest subesse falsum. Conc. Trid. Sess. 6. c. 9.

[2]) Theologie der Vorzeit. Letzt. Bd. S. 525.

Erkenntniß des Materialobjekts eine specifisch höhere, als die des Formalprincips, indem jene auf göttliche Einsicht sich stützte, diese aber auf menschliche, was offenbar widersprechend ist, oder der Glaube wäre überhaupt keine specifisch höhere Erkenntnißweise und seine Uebernatürlichkeit würde sich auf die Verklärung der an sich rein menschlich (in Form eines Schlusses) verlaufenden Erkenntnißthätigkeit durch das lumen gratiae beschränken: eine Beschränkung, durch welche die objektive und wesenhafte Beziehung des Glaubens zur unmittelbaren Anschauung wesentlich beeinträchtigt würde.[1])

Lehre des heiligen Thomas.

Der heilige Thomas hebt diesen übernatürlichen Charakter, der dem Glauben aus seinem Formalgrund zufließt, mit Nachdruck hervor: Divinorum notitia dupliciter potest aestimari — et de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum . . alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur: quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. (Sup. Boeth. de Trinit. qu. 2, art. 2.)

Die Göttlichkeit des Glaubens nach seinem Materialprincip.

An dieser Göttlichkeit des Glaubens participiren alle Momente, die als Constitutive in denselben eingehen und nicht seine bloßen Voraussetzungen bilden, also sowohl das, was ihn zum göttlich katholischen macht, als auch sein objectum materiale. Denn die kirchliche Autorität, inwiefern sie Constitutiv des Glaubensaktes ist, wird erkannt mittels des Zeugnisses, das Gott selbst von ihr ablegt, und zwar nicht als eine Wahrheit neben andern, sondern als das Werk-

---

[1]) In der gewöhnlichen Definition der Theologen vom Glauben ist diese Beziehung hervorgehoben: assensus intellectus assentientis veritati divinae propter auctoritatem Dei revelantis in ordine ad vitam aeternam.

zeug und Organ der, d. i. aller göttlichen Wahrheit. Das objectum materiale des Glaubens ist nicht bloß nach jenem Theile, der über die Fassungskraft der Vernunft erhaben ist, indem er Aufschlüsse über das verborgene Wesen Gottes und seine geheimen Rathschlüsse enthält, in einem specifischen Sinne göttlich, d. h. unmittelbar aus Gott geschöpft und daher unmittelbar mit Gott verbindend; sondern auch nach dem Theile, der natürlich religiöse Wahrheiten enthält, und dies wieder nicht bloß in dem Sinne, daß diese Wahrheiten göttlich sind, weil Gott betreffend und aus göttlicher Offenbarung stammend, sondern in dem Sinne, daß sie durch Verbindung mit den eigentlich übernatürlichen Wahrheiten in ein neues Licht treten und selbst einen übernatürlichen Charakter annehmen, durch welchen sie zu einem specifischen Objekte des Glaubens erhoben werden.[1])

Die Gnade als (subjektives) Princip des Glaubens.

Die im Bisherigen festgestellte Göttlichkeit und Uebernatürlichkeit des Glaubens erfordert die Vollziehung desselben mittels eines über die natürliche Erkenntnißkraft hinausgehenden, dieselbe über sich erhebenden Princips oder mit anderen Worten die natürliche Vernunft bedarf, um den Glauben als einen göttlichen und übernatürlichen vollziehen zu können, der Stärkung durch das Licht der Gnade (gratia intellectus, lumen gratiae).

Freiheit des Glaubens. Nothwendigkeit der Glaubensgnade zur Glaubensgeneigtheit.

Im Glauben verbindet sich zwar der Mensch der göttlichen Wahrheit unmittelbar und stellt sich derselbe insofern als ein Keim und eine Anticipation der künftigen Anschauung dar; aber diese Verbindung ist eben noch nicht Anschauung, sondern beruht, indem der Inhalt des Geglaubten in Dunkel gehüllt bleibt, auf der demüthigen Hingabe an und Unterwerfung unter die Autorität Gottes,

---

[1]) Durch das oben Gesagte löst sich die Frage, ob und inwiefern eine Wahrheit zugleich gewußt und geglaubt werden könne. Vgl. Scheeben, Handbuch n. 417.

concret gesprochen, unter die die göttliche Autorität repräsentirende Autorität der Kirche als der Bedingung der unmittelbaren, wenn auch noch unvollkommenen Verbindung mit der ewigen Wahrheit hienieden zur Vorbereitung auf die vollkommene Verbindung im Jenseits. Daher ist der Glaube seiner psychologischen Genesis nach, wie der heilige Johannes definirt: actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Der Akt des Glaubens schließt somit die Geneigtheit, zu glauben oder dem Willen der göttlichen, resp. kirchlichen Autorität, sich unbedingt hinzugeben und der göttlichen Einsicht die eigene zum Opfer zu bringen (pius credulitatis affectus) als wesentliches Moment in sich. Diese Geneigtheit aber beruht auf dem zuvorkommenden und bewegenden Einfluß der göttlichen Gnade.

Das Vaticanum über den **affectus credulitatis.**

Das Vaticanum hebt die Nothwendigkeit der Gnade zur Glaubensgeneigtheit in folgenden Worten hervor: Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus; nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando.

Voraussetzungen des Glaubens.

Damit aber der Glaube vom Willen vernünftiger Weise geboten werden könne und das obsequium fidei ein rationabile obsequium sei, setzt derselbe ein praktisches Urtheil über die Möglichkeit und Pflicht des Glaubens voraus (judicium credibilitatis), ein Urtheil, das nur auf Grund weiterer, theoretischer Voraussetzungen gebildet werden kann.

Solche theoretische Voraussetzungen sind einerseits die Erkenntniß der göttlichen Autorität und ihrer verpflichtenden

Kraft; andererseits die Erkenntniß der Thatsache der Offenbarung, respektive der Glaubwürdigkeit des diese Thatsache bezeugenden Organs (der Kirche).

Die erstere Art der Erkenntniß, die eine wenn auch unentwickelte Erkenntniß des Daseins Gottes als Herrn und Schöpfers, dem unbedingter Gehorsam gebührt, seiner Wahrhaftigkeit u. s. w., in sich schließt, werden gewöhnlich als praeambula fidei bezeichnet. [1]) Dieselben bilden in Verbindung mit der Erkenntniß der durch Wunder und Weissagungen göttlich beglaubigten Thatsache der Offenbarung, sowie der Gründe für die Glaubwürdigkeit der Kirche die sogenannten motiva credibilitatis.

Das Wissen vor dem Glauben oder das apologetische Wissen.

Bezüglich dieser Erkenntnisse, die man bezeichnend unter dem Namen „das Wissen vor dem Glauben" im Unterschiede von dem aus dem Glauben fließenden theologischen Wissen zusammenfaßt, erheben sich zwei Fragen:

1) In welchem Verhältnisse stehen die im Schooße der Kirche Geborenen zu dem die Vernünftigkeit des Glaubens bedingenden Wissen?

2) Welchen Grad der Gewißheit besitzen die motiva credibilitatis und wie verhalten sie sich zum Glauben selbst, insbesondere zum Formalgrund desselben?

Verhältniß der Gläubigen zum apologetischen Wissen. Der Irrthum des Hermes.

1) Hermes erklärt als Bedingung eines vernünftigen Glaubens, daß der Gläubige wenigstens nachträglich, vom praktischen Zweifel ausgehend, die Grundlagen seines Glaubens einer Prüfung unterwerfe. Sein System wurde aber von der Kirche verworfen.

Die Auffassung des genannten Theologen sowie der rationalistische Standpunkt in der Frage vom Glauben überhaupt leidet, was das

---

[1]) S. die ausführliche Darstellung der praeambula fidei bei Heinrich, Dogmatische Theologie, I. S. 138—227. Vgl. auch 2. Abtheil. dieses Bandes, S. 16 ff.

Verhältniß zur Kirche insbesondere betrifft, an der falschen Voraussetzung, daß die Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit nur dann eine wahre und vernünftige sei, wenn sie durch wissenschaftliche Untersuchungen entweder von vornherein erzeugt oder nachträglich geprüft worden ist.

Der religiöse Glaube in denjenigen, welche als Glieder der Kirche erzogen worden sind, ist nämlich so eigenthümlicher Art, daß dieselben ein gegründeter, vernünftiger Zweifel gar nie innerlich zu berühren vermag. Der Zweifel kann deßhalb für den Gläubigen nie Bedürfniß werden. Diese Eigenthümlichkeit des übernatürlichen Glaubens hat einen objektiven und einen subjektiven Grund. Objektiver Grund derselben ist das vom Geiste Gottes gewirkte, in sich selbst vollkommen sichere Selbstbewußtsein der Kirche von ihrem gottmenschlichen Sein und Beruf. Dieses Bewußtsein ist aber auch das Lebenselement des Gläubigen, in welchem derselbe auflebt und besteht. Würde die Kirche den Gläubigen den praktischen Zweifel gestatten, so würde sie sich damit selbst aufgeben und das wesentlichste Element ihres indefektibeln Lebens zerstören.

Der subjektive Grund aber liegt in dem habituellen im Sacramente der Taufe vom heiligen Geiste eingeflößten Glauben, der seine Sicherheit und Gewißheit in sich selbst trägt und aus seiner übernatürlichen Wurzel schöpft.

Mit dem Hinweis auf diesen durch die Gegenwart des heiligen Geistes in der Kirche wie im einzelnen Gläubigen bedingten, also wesentlich übernatürlichen Gewißheitsgrund scheint der Einwurf, der Glaube desjenigen, dem eine Prüfung nicht gestattet, sei blinder Glaube, noch nicht hinreichend widerlegt zu sein; denn die durch die Gnade verliehene Gewißheit ist eben nicht Einsicht, sondern wiederum Glaubensgewißheit. Hierauf erwiedern wir, auch diese Einsicht fehlt dem Gläubigen nicht, und er braucht sich dieselbe durchaus nicht nothwendig auf wissenschaftlichem Wege, noch weniger auf dem des praktischen Zweifels zu verschaffen, da die lebendige Gegenwart der Kirche so zahlreiche und mannigfaltige Beweise für ihre Wahrheit und Göttlichkeit darbietet, daß auch der einfachste Gläubige daraus hinreichende Motive zur Rechtfertigung seines Glaubens zu schöpfen vermag.

Lehre des Vaticanums.

Diese beiden jeden gerechten Zweifel in den Gläubigen ausschließenden Gründe hebt das vaticanische Concil hervor. Den letzteren mit den Worten: Ut autem officio veram fidei amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Sed solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. De fide Const., c. III.

Von dem übernatürlichen Gewißheitsgrund aber bemerkt dasselbe Concil: Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur. [1])

Das Concil zieht hieraus den Schluß, daß die Lage der Gläubigen in Bezug auf praktische Zweifel eine ganz andere sei als derjenigen, die einer falschen Religion anhängen, und fährt fort: Illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi.

Im Einzelnen sind die Gründe, warum die Kirche einen praktischen Zweifel an ihrer Autorität nicht gestatten kann, folgende:

---

[1]) Das non deseri gilt unbedingt von der Kirche selbst, weil ihr Glaubensbewußtsein ein indefektibiles ist; je größer daher die kindliche Hingabe an sie, desto größer die Sicherheit gegen ernstliche Zweifel am Glauben.

1. Kann sie ihr wesentliches Recht, ihre Autorität gegenüber den Gläubigen nicht einen Augenblick preisgeben oder suspendiren, ohne sich selbst aufzugeben;

2. darf sie nicht zugeben, daß ihre Gläubigen durch den Zweifel die wesentliche Grundlage des geistigen Lebens, das sie selbst in ihnen begründet hat und mit der größten Sorgfalt nährt und pflegt, den Glauben und damit das darauf gebaute übernatürliche Leben selbst untergraben und ertödten.[1])

Dessenungeachtet aber erlaubt die Kirche nicht nur, sondern fordert nach dem Vorgange des Apostels selbst auf, daß ihre Gläubigen nach Maßgabe der Befähigung und socialen Stellung die Gründe ihres Glaubens sich zum Bewußtsein bringen und hat daher von jeher die apologetischen Studien begünstigt und gepflegt.

Grad der Gewißheit des apologetischen Wissens und Verhältniß desselben zum Formalgrund des Glaubens.

2) Zur Beantwortung dieser Frage knüpfen wir an die Bemerkung des vaticanischen Concils, daß die motiva credibilitatis nicht nur zum Ausharren im Glauben (officio in fide constanter perseverandi), sondern auch zum Ergreifen desselben (veram fidem complectendi) dienen. Wie daher die Kirche ihren Gläubigen die Pflicht auferlegt, sich der Gründe ihres Glaubens bewußt zu werden, so fordert sie die außerhalb ihr Stehenden zur Prüfung und Untersuchung ihrer Autorität auf und verlangt von ihnen gewissenhafte, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechende Erforschung der Thatsächlichkeit der in ihr verkörperten Offenbarung.

Daß eine solche Forschung möglich sei und daß sie zu einer gewissen (certa) Ueberzeugung des göttlichen Ursprungs und daher weiterhin zur evidenten Ueberzeugung der Glaubwürdigkeit (evidentia credibilitatis) der Kirche führe, darüber herrscht unter den Theologen vollkommene Uebereinstimmung. Nur darüber hat man ehedem gestritten, ob die apologetischen Beweise volle Evidenz oder nur eine jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Gewißheit begründen, sowie über das Verhältniß der motiva credibilitatis überhaupt zum Formalobjekt des Glaubens.

---

[1]) S. Klee, Dogmatik. S. 214 (Ausg. in einem Bande).

Die Lehre Kuhn's vom theologischen Glauben und der ihm vorausgehenden Erkenntniß.

Erst in neuerer Zeit wurde die Ansicht vertheidigt, daß die apologetischen Beweise nicht objektiv stringent, sondern nur rationes probabiles, verisimiles seien,[1]) und der Glaube unabhängig von ihnen entspringe und bestehe als ein unmittelbar aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftakt. Mit diesem Vernunftakt sei zwar die Ueberzeugung verbunden, daß Gott durch die Propheten und seinen Sohn zu den Menschen gesprochen, aber er sei nicht durch diese Ueberzeugung begründet. Der Glaube, sagt der Vertreter dieser Auffassung, hat einen absoluten Anfang in der göttlichen Gnade, der sich nicht aus natürlicher Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Zeugen begreifen lasse.[1])

Kritik dieser Ansicht.

So sehr auch die letztere Bemerkung Kuhn's materiell richtig ist, so beruht doch seine ganze Auffassung des theologischen Glaubens und seines Verhältnisses zum apologetischen Wissen auf einer vollständigen Verkennung des Wesens des ersteren. Jene Auffassung hat ihren Grund in der falschen generischen Bestimmung des Glaubens als eines unmittelbaren Fürwahrhaltens, zu dem sich die Autorität nur als äußeres, begleitendes, nicht als innerlich bestimmendes Moment verhalten kann. Dem speculativen Standpunkt Kuhn's zufolge wird das Göttliche schon von Natur durch unmittelbare Kundgebung und Erfahrung desselben in der Vernunft, nicht auf dem Wege des ratiocinirenden Verstandes ergriffen, und dieser Vernunftglaube ist die nothwendige Voraussetzung und das Medium des christlich-theologischen Glaubens. Aus dieser Position ergeben sich die obigen Kuhn'schen Bestimmungen von selbst, sowie deren Sinn und eigentliche Bedeutung.

Daher polemisirt denn Kuhn auch gegen den thomistischen

---

[1]) Consequent betrachtet Kuhn die Apologetik als theologische Disciplin, sie fällt ihm mit der Generaldogmatik zusammen.

[2]) Theolog. Quartalschrift, 1860. S. 289.

Glaubensbegriff als participatio und assimilatio ad cognitionem divinam und geht in seiner Polemik soweit, daß er in der thomistischen Auffassung der Glaubenserkenntniß Verwandtschaft mit dem Pantheismus findet. [1])

Wenn hier irgendwo Pantheismus oder Verwandtschaft mit dem Pantheismus ist, so gewiß nicht in der auch von uns vertheidigten und vertretenen thomistischen Auffassung des Glaubens und der Glaubenserkenntniß, derzufolge die unmittelbare Verbindung mit der ewigen Wahrheit eine übernatürliche, in der natürlichen Vernunft noch keineswegs positiv angelegte oder anticipirte ist. Dagegen dürfte der Vorwurf mit weit mehr Recht nach der Seite zu retorquiren sein, wo man den christlich-übernatürlichen Glauben durch den Vernunftglauben sich vermittelt, den Vernunftglauben selbst aber als unmittelbare Kundgebung und Erscheinung Gottes im Menschengeiste denkt. [2])

Die Erkenntniß der **motiva credibilitatis** eine vollkommen gewisse.

Was aber die Läugnung der vom Glauben unabhängigen Gewißheit der apologetischen Beweise betrifft, so bedeutet diese Läugnung Preisgebung der Objektivität der Glaubenserkenntniß sowie der Möglichkeit einer wahrhaft wissenschaftlichen Apologie des Christenthums, die sich, um zu sein, was ihr Begriff besagt, auf den Standpunkt des Gegners stellen muß.

Obgleich daher die Gewißheit, mit der der Gläubige an der göttlichen Wahrheit festhält, ungleich stärker ist, als das Gewicht der zum Glauben auffordernden Gründe, [3]) da dieselbe eine übernatürliche und göttliche ist, so würde doch ein solcher Glaubensakt nicht zu Stande kommen können, wenn die Thatsache der Offen-

---

[1]) Dogmatik, I. S. 281 (2. Aufl.).

[2]) Vgl. uns. Lehre des heiligen Thomas vom Wesen der Gnade. S. 66 und S. 21 der 2. Abth. dieses Bandes.

[3]) Vgl. prop. 19. int. damn. ab Innoc. XI. Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad fidem impellentium. Denzinger, n. 1036.

barung nur mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Gewißheit erkannt würde. [1])

Die motiva credibilitatis sind demnach geeignet, eine vollkommene, vom Glauben selbst unabhängige Gewißheit zu erzeugen, ohne daß diese Gewißheit Evidenz zu sein brauchte. „Der Fall aber," bemerkt Kleutgen, „daß Etwas gewiß ist, ohne evident zu sein, tritt dann ein, wenn wir den zwar noch möglichen Zweifel für unvernünftig erklären müssen," d. h. die Beweise für die Thatsache der Offenbarung sind nicht derart zwingend, wie geometrische Beweise; es können immer noch gewisse Scheingründe bleiben, mit denen derjenige, der hartnäckig den Glauben verweigern will, seine Weigerung beschönigen kann. [2])

Evidenz der Glaubwürdigkeit.

Ist nun Jemand zur Gewißheit über die Thatsache der Offenbarung, resp. den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre gelangt, so hat für ihn die Möglichkeit und Pflicht des Glaubens Evidenz (evidentia credibilitatis), und er würde sich einer augenscheinlichen und schwersten Pflichtverletzung schuldig machen, wenn er den Glauben verweigern würde. [3])

Verhältniß der **motiva credibilitatis** zum Formalgrund des Glaubens.

Die motiva credibilitatis sind zwar die Bedingung und der Grund der Vernünftigkeit des Glaubens, nicht aber der Grund des Glaubens selbst; sie bilden nur den Ausgangspunkt des Glaubens, der in Kraft eines höheren Princips und in der göttlichen Wahrheit selbst Wurzel fassend, einen Schwung und Flug nimmt, der jede andere Ueberzeugung unendlich übertrifft. Der Glaube ist daher nicht ein Schluß, dessen Prämissen die göttliche Wahrhaftigkeit und die Thatsache der Offen-

---

[1]) Denzinger, n. 1038.

[2]) Kleutgen, a. a. O. S. 452.

[3]) Ebd. a. a. O. S. 457.

barung bilden, sondern wenn auch nicht in dem Kuhn's, so doch in einem gewissen Sinne unmittelbare Erkenntniß, insofern nämlich alle denselben constituirenden Momente auf göttlicher Bezeugung ruhen und das Gepräge des Göttlichen an sich tragen.

Mannigfaltigkeit der motiva credibilitatis.

Die Gründe der Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre sind so mannigfaltig und vielseitig, wie die unendliche Wahrheit einerseits selbst es ist und wie andererseits die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der individuellen Geister, ihrer Richtungen und berechtigten Neigungen es erfordert.

Daher führen die verschiedensten Wege zu den Pforten des Glaubens und der Kirche. In sie hinein aber führt keine Forschung und Wissenschaft und ist in dieser Beziehung allerdings richtig, wenn Kuhn sagt, der Glaube sei eine Lebenserfahrung, die der Mensch an der Hand Gottes macht; denn der Anfang des göttlichen Lebens in uns ist ein freies Werk göttlicher Erbarmung und Gnade.

Umfang der katholischen Glaubenspflicht.

Die Frage nach dem Umfang der katholischen Glaubenspflicht kann in einem doppelten Sinne verstanden werden:

1) in dem Sinne, was überhaupt Gegenstand der fides divina catholica in der concreten, oben von uns ausgeführten Bedeutung bilde;

2) in dem Sinne, was ausdrücklich und mit Bewußtsein als Glaubenswahrheit festgehalten werden müsse.

Natur des Glaubensaktes bezüglich der dogmatischen Thatsachen.

Was nun die Frage im ersten Sinne betrifft, so besteht eine ratio dubitandi nur bezüglich jener Wahrheiten, die von der Kirche nicht direkt als Gotteswort präponirt, sondern wegen ihres Zusammenhangs mit demselben autoritativ und unfehlbar geltend gemacht werden, nämlich bezüglich der dogmatischen Thatsachen und theologischen Conclusionen.

Viele, auch neuere Theologen, lassen sich durch den angedeuteten Umstand zur Ansicht bestimmen, derartige Wahrheiten könnten und müßten zwar fide catholica, nicht aber fide divina catholica geglaubt werden, da sie nicht durch den Formalgrund des göttlichen Glaubens, die Wahrhaftigkeit Gottes, sondern durch die Unfehlbarkeit der Kirche verbürgt seien.

Die Gründe, auf welche diese Theologen sich stützen, scheinen indessen zur Aufstellung jener Distinktion nicht zu genügen; denn dieselben Theologen erkennen an, daß Alles, was die Kirche autoritativ lehre, wenigstens indirekt zur geoffenbarten Wahrheit gehöre,[1]) womit das Fundament jener Unterscheidung von selbst hinfällig wird. Die Ausdrücke der Kirche aber, auf die man sich beruft, lassen zwar Raum für eine derartige Distinktion, aber sie fordern oder begünstigen dieselbe nicht. Wir halten daher fest, daß jede innere Unterwerfung unter die kirchliche Lehrautorität einen Akt göttlichen Glaubens involvirt, da diese Autorität nur Repräsentant und Organ der göttlichen ist; denn wie nur Ein Gott, Eine Kirche und Eine Taufe, so ist auch nur Ein Glaube (Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Eph. 4, 5).

Bestimmung der explicite zu glaubenden Wahrheiten.

2) Da der Glaubensgrund, die durch den Mund der Kirche zu uns redende göttliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, für alle direkt oder indirekt geoffenbarten Lehren ein und derselbe ist, so erstreckt sich auch die Pflicht zu glauben auf alle geoffenbarten Wahrheiten ohne Ausnahme. Daher ist die protestantische Unterscheidung der Glaubenswahrheiten in articuli fundamentales und non fundamentales in dem Sinne, daß nur jene ohne Gefahr für das Heil nicht ignorirt werden könnten, diese aber nicht nur ignorirt, sondern auch negirt werden dürften, völlig haltlos und verwerflich, und hängt mit der früher hervorgehobenen protestantischen Auffassung der religiösen Wahrheit als bloßen Mittels zur Befriedigung subjektiv-religiöser Bedürfnisse innig zusammen. — Etwas ganz Anderes aber bedeutet die Frage der katholischen Theologen, welche Wahr-

---

[1]) Kleutgen, a. a. O. S. 145.

heiten explicite zu glauben seien, wobei vorausgesetzt ist, daß alle ohne Ausnahme implicite geglaubt werden müssen.

Es handelt sich bei Beantwortung dieser Frage gar nicht darum, ein unter allen Umständen genügendes Minimum der Rechtgläubigkeit zu bestimmen, sondern um Angabe jener Wahrheiten, ohne deren ausdrückliche Kenntniß ein wahrhaft religiöses und sittliches, resp. christliches Geistesleben unmöglich ist. Von der Art sind offenbar die vom Apostel (Hebr. 11, 6) hervorgehobenen Wahrheiten: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator est. Dieselben werden deßhalb von den Theologen übereinstimmend als solche bezeichnet, die necessitate medii zu glauben sind. Der Christ aber kann überdies ohne sträfliche Nachlässigkeit und Pflichtverletzung (necessitas praecepti) nicht unwissend sein in den Grunddogmen seiner Religion, weßhalb die Glaubenspflicht vor Allem auf die ihrer selbst willen geoffenbarten Wahrheiten und unter ihnen wieder auf jene Centralwahrheiten (articuli fidei) sich bezieht, wie sie z. B. im apostolischen Symbolum auf den kürzesten und einfachsten Ausdruck gebracht sind.

Die Nothwendigkeit und Pflicht einer ausführlicheren Kenntniß des Glaubensinhaltes aber ist nach Befähigung, Stellung und Beruf der einzelnen Gläubigen eine verschiedene, wobei die Bemerkung nicht unterlassen werden kann, daß die Einheit im Glauben mit der Kirche unter allen Umständen als formale perfekt sein, d. h. in der aufrichtigen und kindlichen Anerkennung und effektiven Hingabe an die Autorität der Kirche bestehen müsse. [1])

b) Die Lehre von der aus dem Glauben stammenden oder theologischen Erkenntniß.

Begriff und Aufgabe der Theologie. [2])

Die theologische Erkenntniß ist ihrem Wesen nach Glaubenserkenntniß und daher in der Form systematischer Darstellung

---

[1]) Vgl. Kuhn, Dogmatik, I, S. 200 (2. Aufl.).

[2]) Vgl. zu diesem Abschnitt Kleutgen, Theol. d. V. Letzter Band. Heinrich, dogmat. Theol. S. 14 ff.

als Theologie [im strikteren Sinne des Wortes][1]) — Glaubenswissenschaft. Wenn daher die Theologie der Hülfe der übrigen Wissenschaften, der philologisch-historischen (als positive Theologie), sowie der philosophischen (sowohl der Logik, als Metaphysik — als speculative oder scholastische Theologie) sich bedient, so geschieht dies keineswegs zu dem Zwecke, um vom Standpunkt jener Wissenschaften aus zur Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes zu gelangen, sondern um mit deren Hülfe diesen Inhalt allseitig zu entwickeln, zu verdeutlichen und zur Anwendung zu bringen.

Der eigentliche Erkenntnißgrund des Theologen liegt somit nicht in den geschichtlichen Thatsachen oder philosophischen Analogien und Beweisgründen (rationes congruentes), die er für seine Wissenschaft verwendet, also überhaupt nicht in der Vernunft; und das Maß der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist nicht nach dem Maße zu beurtheilen, in welchem es gelungen ist, vom Standpunkte der Vernunft aus das Dunkel der christlichen Geheimnisse aufzuhellen. Vielmehr bilden den Erkenntnißgrund der Theologie ihre unmittelbar aus der göttlichen Wahrheit selbst geflossenen und mit übernatürlichem Glauben festgehaltenen Principien, d. i. die geoffenbarten Wahrheiten, und die Theologie besitzt daher den Charakter einer Wissenschaft nicht trotz, sondern wegen ihres Ausgangspunktes oder Ursprungs aus dem Glauben: gerade in ihm liegt ihre Kraft und Würde.

Die Theologie übernatürliche Wissenschaft.

Die Theologie ist daher nach dem Princip ihrer Erkenntniß und dem Grunde ihrer Gewißheit übernatürliche und theocentrische Wissenschaft. Das Erstere, weil die Principien des Theologen, die geoffenbarten Wahrheiten, nicht mit der natürlichen Gewißheit menschlicher Einsicht, sondern mit der übernatürlichen des Glaubens festgehalten werden; das Letztere, weil sowohl die Beziehung, unter welcher sie ihre Objekte (objectum materiale) betrachtet, die Beziehung zu Gott ist (objectum formale quod), als

---

[1]) Theologie (theologia naturalis) heißt nämlich auch der von Gott handelnde Theil der Metaphysik.

auch, weil sie dieses Objekt, vom specifisch göttlichen Standpunkt, d. h. gestützt auf die ewige Wahrheit selbst (objectum formale quo), erfaßt. Sicut Deus, bemerkt der heilige Thomas, ex hoc ipso quod cognoscit, se cognoscit alia modo suo, i. e. simplici intuitu, ita et nos ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones.[1]) Wegen dieses Verhältnisses nehmen die Thomisten keinen Anstand, die Theologie als eine der göttlichen Wissenschaft unmittelbar subalternirte Wissenschaft zu bezeichnen.

In dieser Auffassung der Theologie wird weder die Evidenz ihrer Principien behauptet, noch in Abrede gestellt, daß dieselbe in ihrem Fortschreiten von den Principien zu den Folgerungen durch natürliche Mittel zu Stande kömmt; vielmehr ist das Letztere in der angeführten Stelle aus Thomas auch ausdrücklich anerkannt. Obgleich daher die Theologie durch die Erhabenheit ihres Erkenntnißgrundes an Gewißheit und Würde jede andere Wissenschaft überragt und daher die übrigen Wissenschaften ihr gegenüber eine dienende Stellung einnehmen (daher der vielberufene Satz, philosophiam esse ancillam theologiae), so haftet doch ihren Principien die erst im Jenseits zu hebende Dunkelheit des Geheimnisses an und steht sie in dieser Beziehung sowohl unter der Wissenschaft der Seligen, mit der ihr das Erkenntnißprincip gemeinsam ist, als auch den rein natürlichen Wissenschaften, von denen sie sich durch ihren specifischen Gegenstand wie durch die Weise der Erkenntniß unterscheidet.

Die Kuhn'sche Ansicht vom Wesen der Theologie und ihrem Verhältniß zur Philosophie.

Nach Kuhn besteht das eigenthümliche Wesen der Theologie nicht darin, daß sie das Göttliche auf eine neue und eigenthümliche Weise erfaßt, sondern darin, daß ihr der Gegenstand der Erkenntniß durch Offenbarung gegeben ist. Wie daher der übernatürliche Glaube durch den Vernunftglauben, so ist die theologische Erkenntniß durch die Vernunfterkenntniß vermittelt. Die Bedeutung der Theo-

---

[1]) Sup. Boeth. de trin. prooem. qu. 2. art. 2.

logie als selbstständiger Wissenschaft ist in dieser Ansicht preisgegeben; die Philosophie gilt derselben als „die Meisterin nicht nur der Vernunft-, sondern aller Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, außer und unabhängig von der es keine andere gibt.“ [1])

Der Urheber dieser Theorie erklärt daher ganz consequent, „eine bloß logische Analyse der dogmatischen Wahrheiten sei nicht das ächte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein bloß scheinwissenschaftliches,“ wodurch das, was wir schon wissen (auf Grund des Glaubens), bloß klar gemacht, aber doch der Schein erweckt werde, als sei es auch wissenschaftlich wahr gemacht. [2]) Und in der That wäre dieser Vorwurf begründet, wenn der wissenschaftliche Charakter der theologischen Erkenntniß nicht schon durch ihr Verhältniß zum göttlichen Wissen, d. i. durch ihr Erkenntnißprincip garantirt wäre, sondern seinen Grund darin hätte, daß sie vom Standpunkt der Vernunft oder von Vernunftprincipien aus den Inhalt der Offenbarung zu erkennen und bewähren suche.

Der Tübinger Theologe strebt sonach eine Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit vom Vernunftstandpunkte aus an: sehen wir, wie sich die kirchlichen Entscheidungen zu dieser Prätension verhalten.

Papst Pius IX. und das vatikanische Concil über das Verhältniß von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie.

Die Lehre Pius' IX., wie sie wiederholt gegen Günther und Frohschammer ausgesprochen und schließlich durch das vaticanische Concil feierlich bestätigt worden ist, läßt sich auf drei Punkte zurückführen:

1) Der specifische Inhalt der Offenbarung — ea quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt — wozu die Wahrheiten über das verborgene Wesen und Leben Gottes und seine freien Rathschlüsse gehören, ist schlechthin übervernünftig, und kann daher Niemand aus natürlichen Kräften und Principien [3]) zur wissenschaftlichen Erkenntniß derselben ge-

---

[1]) A. a. O. S. 275.

[2]) Ebendas. S. 243.

[3]) D. h. offenbar „vom Standpunkt der Vernunft aus.“

langen.[1]) Es ist daher eine Anmassung, wenn der Vernunft, die in Sachen der Religion schlechterdings nicht herrschen, sondern dienen muß, das Recht der Meisterschaft (magisterii jus) zugeschrieben wird.[2])

Der Erklärung des vaticanischen Concils zufolge ist deßhalb die theologische Erkenntniß sowohl dem Principe als dem Objekte nach von der philosophischen verschieden, und wird die Vernunft nie geeignet werden, die göttlichen Geheimnisse vom eigenen Standpunkt aus mit Gewißheit zu erkennen; denn auch nach erfolgter Offenbarung bleiben dieselben in den Schleier des Geheimnisses gehüllt; denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Const. de Fide. Cap. IV.

2) Die geoffenbarte Wahrheit steht mit der Vernunftwahrheit gleichwohl in keinem wirklichen Widerspruche, da in letzter Instanz beide aus derselben Quelle stammen, der Einen wesenhaften und unendlichen Wahrheit, die Wahrheit aber offenbar nicht sich selbst widersprechen kann. Jeder scheinbare Widerspruch aber hat seinen Grund darin, daß entweder die geoffenbarte Wahrheit nicht in ihrem wahren Sinne gefaßt, oder willkürliche Meinungen für Vernunftwahrheiten genommen sind. Ibid.

3) Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie stehen aus demselben Grunde nicht nur in keinem wirklichen Widerspruche zu einander, sondern leisten sich wechselseitige Dienste, indem die rechte Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist, und vom Glauben erleuchtet, das tiefere Verständniß der Geheimnisse sowohl aus Analogien der rein vernünftigen Erkenntniß als aus dem Zusammenhang dieser Wahrheiten unter sich und mit dem übernatürlichen Endziele erzielt; und indem der Glaube die Vernunft von Irrthümern befreit oder davor schützt und sie durch neue Erkenntnisse bereichert.

Der Kuhn'sche Begriff der Theologie als wissenschaftlicher Erkenntniß der gegebenen christlichen Wahrheiten vom Vernunftstandpunkte aus ist daher dogmatisch wie theologisch unhaltbar und

---

[1]) Ep. Pii IX. ad Archiep. Monac. Denzinger, n. 1525.

[2]) Breve de libr. Güntheri. Ib. n. 1510.

beweist überdies seine Falschheit in der thatsächlichen Anwendung auf das Gebiet der geoffenbarten Wahrheiten; denn dem genannten Theologen gelingt weder die richtige Systematisirung des theologischen Lehrstoffes, noch vermag derselbe in den wahren Sinn der Geheimnisse einzudringen. Den Beweis hiefür werden wir gelegentlich in der speciellen Dogmatik führen.[1])

Lehre des heiligen Thomas.

Der heilige Thomas behandelt die Lehre vom Wesen und dem wissenschaftlichen Charakter der theologischen Erkenntniß in den zehn Artikeln der ersten Quästion der theologischen Summe. Der wesentliche Inhalt derselben läßt sich auf folgende Punkte zurückführen:

Selbständigkeit und Nothwendigkeit der theologischen Erkenntniß.

1) Die Selbständigkeit und Nothwendigkeit der theologischen Erkenntniß und Wissenschaft ist schlechthin in der Erhebung zum übernatürlichen Endziele, dessen Erkenntniß die Bedingung für den Menschen ist, um darnach wirksam streben zu können, beziehungsweise (relativ) in dem Bedürfniß der natürlichen Vernunft, allgemein und sicher zu der ihr erreichbaren Wahrheit zu gelangen, begründet (art. 1).

Daher liegt in der Prätension einer höheren, über die philosophischen Disciplinen übergreifenden Wissenschaft keine Anmaßung, weil sie durch höhere Offenbarung dargeboten und durch Glauben aufgenommen wird (ad 1), und eine solche ist möglich, weil der natürlichen Theologie mit der übernatürlichen zwar das Objekt (Gott), nicht aber die Erkenntnißweise gemeinsam ist (ad 2).

---

[1]) Vgl. in der zweiten Abtheilung dieses Bandes S. 3 (über das Princip der theologischen Diathese). S. 185 (über die Kuhn'sche Construktion der Trinität); endlich in der Gnadenlehre (Bd. II.) den Abschnitt vom Uebernatürlichen.

Wissenschaftlicher Charakter der Theologie.

2) Die Theologie ist Wissenschaft. Es gibt nämlich zwei Arten von Wissenschaften, die eine geht aus von evidenten Principien, die andere entlehnt ihre Principien aus einer höheren Wissenschaft. Von der letzteren Art ist die Theologie, die ihre Principien aus keiner geringeren Quelle, als der scientia Dei et Beatorum schöpft (art. 2).

Einheit der Theologie.

3) Die Theologie ist Eine Wissenschaft ungeachtet der Mannigfaltigkeit der geoffenbarten Objekte, weil sie Alles in Beziehung auf Gott betrachtet: sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed principaliter de Deo et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem (art. 3 ad 1).

Würde der Theologie.

4) Die heilige Wissenschaft übertrifft an Würde alle anderen Wissenschaften. Obgleich dieselbe der Evidenz ihrer Principien ermangelt und der philosophischen Wissenschaften zu ihrer Entfaltung und vollen Verwirklichung hienieden bedarf, so übertrifft sie doch alle anderen Wissenschaften an Würde, und zwar 1) als theoretische (speculative) Erkenntniß sowohl wegen ihrer göttlich-übernatürlichen Gewißheit (certitudinem habet ex lumine divinae scientiae quae decipi non potest) als wegen der Erhabenheit ihres Gegenstandes; 2) als praktische Erkenntniß, weil sie auf das letzte und höchste Ziel, die ewige Glückseligkeit, gerichtet ist.

Die Nichtevidenz ihrer Principien und der Gebrauch der untergeordneten Wissenschaften aber haben nicht in einer etwaigen Unvollkommenheit der heiligen Wissenschaft selbst, sondern in der Schwäche unseres Intellekts ihren Grund, der noch nicht im Schauen, sondern erst im Glauben der göttlichen Dinge wandelt und daher der natürlichen Analogien zur Verdeutlichung der Geheimnisse bedarf (art. 5).

Gegenstand der Theologie.

5) Gegenstand der heiligen Wissenschaft ist Gott; denn Alles, was sie behandelt, betrachtet sie in seiner Beziehung auf Gott als dem Princip und (übernatürlichem) Ziel von Allem (art. 7).

Die Methode der Theologie.

6) Die Theologie ist scientia argumentativa; denn obgleich sie ihre Principien nicht beweist, so vertheidigt sie dieselben doch gegen die Angriffe der Gegner, weist sie aus ihren Quellen nach und begründet eine Wahrheit durch die andere; sie bringt endlich die göttlichen Wahrheiten zur allseitigen Anwendung und Entfaltung durch die daraus entwickelten Folgerungen (art. 8). Dabei bedient sie sich vor Allem des Autoritätsbeweises, der allerdings, insoweit er auf menschlicher Autorität beruht, der schwächste, soweit aber auf göttlicher, der stärkste und wirksamste ist, ohne die aus der menschlichen Vernunft geschöpften Argumente zu verschmähen, dieselben gebrauchend, nicht um die Wahrheit des Glaubens zu beweisen, sondern zu verdeutlichen und aufzuhellen; denn die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie (Ib. ad 2).

Aufgabe der Theologie.

Aus dem Wesen der Theologie ergibt sich ihre Aufgabe oder die ihr wesentlichen Funktionen. Dieselben sind im Einzelnen:

1) Feststellung der Glaubenswahrheit oder Darlegung des Inhaltes der göttlichen Offenbarung nach dem Zeugniß und der Erklärung der Kirche (Beantwortung der Frage: Quid credit et docet ecclesia?);

2) Beweis der Offenbarungsmäßigkeit dieser Lehren aus den Quellen der Offenbarung, der Schrift und Ueberlieferung;

3) endlich das mit Hülfe natürlicher Analogien durch rationes probabiles oder Congruenzgründe zu erzielende Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten, sowie die aus dem inneren Zusammenhange und der Beziehung zum übernatürlichen Endziele sich ergebende Systematisirung derselben.

Inwiefern die Theologie die beiden ersten Aufgaben vollzieht und sich dabei vorzugsweise der historischen und philologischen Wissenschaften bedient, heißt sie positive, insofern sie die dritte Aufgabe mit Hülfe der philosophischen Disciplinen (Logik und Metaphysik) löst, scholastische oder speculative Theologie.[1])

III. Die Träger oder Organe der kirchlichen Gewalt.

Wir behandeln diesen Theil unseres Gegenstandes in zwei Abschnitten:

a) Die Hierarchie im Allgemeinen.

b) Die Lehre vom Primate als dem Mittel- und Quellpunkt der jurisdiktionellen Hierarchie und der organischen Einheit der Kirche.

a) Die Hierarchie im Allgemeinen.

Der gottmenschliche Charakter der Kirche, ihre Abbildlichkeit in Bezug auf Christus tritt recht deutlich hervor in der von ihm gesetzten menschlichen Stellvertretung oder dem Apostolate, dem er mit seinem belebenden Geiste sich einleibte, und den er zu seinem Organe umschuf zur Heiligung und Erneuerung der Menschheit.[2]) Diese menschliche Stellvertretung ist, weil bekleidet mit der heiligen Autorität der göttlichen Wahrheit, Hierarchie, und wegen des mannigfaltigen Bedürfnisses des kirchlichen Organismus, in Stufen gegliederte Hierarchie.

Die Lehre der Kirche von der Hierarchie ist in den Entscheidungen des Concils von Trient (Sess. 23) und mit specieller Beziehung auf den hierarchischen Primat in den Definitionen des vaticanischen Concils (Const. dogm. I. de Ecclesia Christi) enthalten.

---

[1]) Vgl. Heinrich, dogmat. Theologie. S. 28.

[2]) Möhler, Symbolik. S. 332.

Existenz der kirchlichen Hierarchie.

Das Concil von Trient spricht den göttlich-rechtlichen (jure divino) Bestand der kirchlichen Hierarchie in folgendem Satze aus: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. Sess. 23, can. 6.

Im darauffolgenden Kanon wird das Verhältniß der Bischöfe zu den übrigen Stufen der hierarchischen Ordnung, sowie zum christlichen Volke und der weltlichen Gewalt bestimmt; Kanon 8 aber bezeichnet den Mittelpunkt des Episkopats in der Autorität des Papstes.

Sinn und Stellung des Can. 6.

1) Der Kanon spricht von den Trägern der kirchlichen Gewalt und ihren Abstufungen, sowie dieselben göttlicher Einsetzung und Anordnung sind, beruhend auf dem Sacramente der Ordination und (in ihrer Legitimität) bedingt durch den Primat des Papstes.

2) Deßhalb ist dieser letztere selbst in den Kanon nicht aufgenommen, obwohl er unmittelbar göttlicher Einsetzung ist. Prop. 3 damn. per const. Auctorem fidei.[1]) Conc. Vat. l. c. cap. I.

Was nämlich bei Erklärung dieses Kanons Schwierigkeit bereitet, ist, daß der Primat, obwohl ebenso unmittelbar juris divini, als die übrigen darin aufgestellten Stufen der Hierarchie, dennoch nicht in denselben aufgenommen wurde.

Wenn manche Theologen als Grund angeben, daß der fragliche Kanon sich direkt nur auf die hierarchia ordinis beziehe, der Primat aber keinen höheren sacramentalen Ordo über dem Episkopate bilde, so ist diese Erklärung richtig, aber nicht vollständig. Zwar ist der Primat auch aus diesem Grunde nicht in den Kanon aufgenommen; denn das Tridentinum wollte allerdings den Reformatoren gegenüber sozusagen die Geburtsstätte ihrer Gewalt im sacramentum ordinis, zunächst also die hierarchia ordinis feststellen. Ist nämlich diese

---

[1]) Denzinger, n. 1366.

festbegründet, so ist damit das Subjekt der kirchlichen Gewalt, auch der jurisdiktionellen, in ausschließlicher Weise bestimmt. Durch das Sacramentum ordinis ist ein charakteristischer Unterschied (quia imprimit characterem)[1]) in der Kirche hergestellt zwischen dem zu lehrenden und zu regierenden Theil, dem λαός und demjenigen, welchem die Gewalt zu lehren, die Geheimnisse zu spenden, und das Volk zu leiten, übertragen ist, dem κλῆρος.

Der angegebene Grund ist daher zwar richtig, aber unvollständig; denn der Primat ist auch insbesondere deßhalb nicht in den Kanon aufgenommen worden, weil er nicht eine Stufe, sondern das Princip der jurisdiktionell-hierarchischen Ordnung ist. Wäre der Primat vom Tridentinum als höchste Stufe der Hierarchie in den Kanon aufgenommen worden, so würde es denselben eher erschüttert, als begründet haben; denn man könnte argumentiren, der Primat wachse aus dem Episkopate hervor, während doch umgekehrt der Primat die Quelle aller kirchlichen Jurisdiktion ist.

Begründung der Hierarchie als besonderen und ausschließlichen Trägerin der kirchlichen Gewalt.

Es lassen sich zur Begründung dieses Dogma's drei Arten von Texten anführen:

1) solche, welche eine unmittelbare Gewaltertheilung an die Apostel und zwar ausschließlich an sie, enthalten;

2) Texte, welche die Ausübung dieser Gewalt und zwar ausschließlich durch sie, erzählen;

3) Stellen, welche über die Mittheilung der apostolischen Gewalt an bestimmte Personen und unter bestimmter Form referiren.

Der Schwerpunkt liegt dabei überall auf der Unmittelbarkeit und Ausschließlichkeit, indem jeder Gedanke an eine Uebertragung durch die Kirche oder kirchliche Gemeinde ausgeschlossen ist.

Unmittelbare und ausschließliche Gewaltertheilung.

1) Stellen der ersten Art sind:

Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes bapti-

---

[1]) Conc. Trid. l. c. can. 4.

zantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. Marc. 16, 15. 16; Luc. 10, 16; 24, 47; Joan. 15, 16. 17: Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecunque audivi a Patre meo, nota feci vobis . . . posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat. A. A. 1, 8—9.

In allen angeführten Stellen spricht Christus ausschließlich zu den Aposteln, ihnen verleiht er seine Gewalt, verheißt seinen Beistand.

Wie hier die Lehrgewalt, so überträgt Christus die priesterliche Gewalt den Aposteln: die Gewalt, zu opfern. Luc. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem; Cor. 11, 23 ff.: Ego enim accepi a Domino etc.; ferner Sünden zu vergeben. Joan. 20, 21 ff.: Sicut misit me Pater et ego mitto vos. . . Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Endlich die Regierungsgewalt: Matth. 18, 17: Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Matth. 18, 18: Quaecunque alligaveritis etc. Conf. 16, 19.

Ausschließliche Gewaltausübung.

2) Stellen der zweiten Art sind:

a) Die Ausübung des Magisteriums betreffend, A. A. Praecipiendo praecepimus vobis, ne doceretis in nomine isto. Respondens autem Petrus et Apostoli, dixerunt: Obedire oportet Deo magis quam hominibus. Marc. 16, 20: Praedicaverunt ubique . . sequentibus signis. A. A. 3, 12 squ. (Predigt Petri). Ib. 4, 1. 2. 8. 20. (Non enim possumus, quae vidimus et audivimus non loqui. Ib. 10, 42: Praecepit nobis praedicare populo et testificari. 1. Cor. 9, 16: Vae enim mihi est si non evangelizavero. Eph. 3, 8: Mihi autem sanctorum minimo data est haec gratia in gentibus evangelizare etc. Belege für die Ausübung des Predigtamtes alle Reisen, alle Briefe des Apostels. Vgl. noch Rom. 1, 13: Ut aliquem fructum habeam et in vobis sicut in caeteris gentibus, mit Joan. 15, 17.

b) Die Ausübung des Ministeriums: 1. Cor. 4, 1: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. A. A. 4, 41 (baptismus trium millium); Ib. 42 (fractio panis); 1. Cor. 11, 20: Convenientibus vobis ..

Dominicam coenam manducare; 2. Cor. 5, 18—20: ministerium — verbum reconciliationis; A. A. 8, 15—17: impositio manuum; Jac. 5, 14: Infirmatur quis etc. (Krankenölung, vgl. A. A. 28, 8).

c) Die Ausübung des Regimen: 1. Cor. 5, 3 — Verhängung des Ausschlusses aus der Kirche; 2. Cor. 2, 6. 7, wo die verhängte Excommunication wieder gelöst wird. A. A. 15, 28. Ib. 20, 28: Spiritus sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei. Tit. 1, 5.

Mittheilung der apostolischen Gewalt (Ordination).

3) Stellen der dritten Art sind:

1. Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii. 2. Tim. 1, 6: Admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te per impositionem manuum. Tit. 1, 5. A. A. 13, 2. 3. (Ordination des Paulus). Ib. 6, 3.

Die Begründung der kirchlichen Hierarchie ist von hervorragender Wichtigkeit:

1) weil es sich um ein Fundamentaldogma der Kirche handelt, mit dem das Dasein der Kirche selbst und Alles, was mit ihr steht und fällt, zusammenhängt; denn der äußere Organismus ist zwar nicht die ganze Kirche, wohl aber ihr Leib, mit dessen Zerstörung sie selbst aufhören würde;

2) weil in diesem Dogma alle Fäden des Erlösungswerkes zusammenlaufen; denn Alles, was Christus gethan und gelehrt hat, steht damit in Beziehung und hat zu seinem nächsten Zwecke seine und seines Geistes Fortdauer im Apostolate.

Das ganze Gewicht liegt, wie schon bemerkt, in der Unmittelbarkeit und Ausschließlichkeit der von Christus aufgestellten Stellvertretung. Diese beiden Momente nun werden zwar auch durch die Thatsachen der Auserwählung, Gewaltübertragung und Gewaltausübung constatirt, am faßlichsten aber und überzeugendsten lassen sie sich aus der Thatsache der Ordination ableiten, an welche die Apostel die Aufnahme jedes einzelnen Gliedes in den Apostolat geknüpft haben. Steht nämlich auf Grund der Geschichte und des geschrie-

benen Wortes fest, daß die Theilnahme an der kirchlichen Gewalt durch die sacramentale Ordination bedingt ist, so ist damit auch constatirt, daß alle übrigen Gläubigen, welche die sacramentale Ordination nicht empfangen haben, ebenso von der kirchlichen Gewalt ausgeschlossen sind, wie die Nichtgetauften vom Christenthum.

Bedeutung der Ordination.

Die Ordination also begründet den wesentlichen Unterschied zwischen Klerus und Laien und schafft eine objektive Hierarchie, wie das Sacrament der Taufe ein objektives Christenthum. Die Ordination schafft aber auch, weil in sich selbst abgestuft, in der Hierarchie Abstufungen oder Gnade, so daß auch im Klerus nicht mehr alle Glieder im gleichen Maße an der der Kirche von Christus hinterlassenen Gewalt Theil nehmen.

Die stärksten Gründe dafür, daß die Ordination einen objektiven Unterschied von Klerus und Laien begründe, sind

1) die Ordination des Apostels Paulus, der ungeachtet seiner außerordentlichen Berufung doch der sacramentalen Weihe bedurfte, A. A. 13, 2. 3.

2) Die Lehre und Handlungsweise desselben Apostels. Das Nämliche, was an ihm geschah, vollzog er an seinen Schülern Timotheus und Titus und befahl ihnen auch ihrerseits zu thun. Den Timotheus weist er auf ein äußeres Zeichen, mit dem unsichtbare Gnade verbunden ist, d. i. auf ein Sacrament hin, und macht ihn aufmerksam auf die Nothwendigkeit dieser Gnade: Collabora Evangelio secundum virtutem Dei (2. Tim. 1, 8). Den Titus fordert Paulus auf, Presbyter in der Weise zu bestellen (constituas presbyteros), wie er selbst von Paulus bestellt worden sei (sicut et ego disposui tibi) (Tit. 1, 5). Paulus aber bestellte Presbyter per jejunium, per orationem, per manuum impositionem, das heißt: durch das Sacrament der Weihe (2. Tim. 1, 6).

Die ohne das Sacrament der Weihe charismatisch begabten Glieder der Erstlingskirche können gegen unsere These nicht angeführt werden, da sie nur als außerordentliche Hülfsorgane der regelmäßigen Lehrgewalt auftreten. [1])

---

[1]) S. Scheeben, Handbuch, S. 90.

Fortdauer der unmittelbaren Stellvertretung Christi.

Christus hat also seine Apostel zu den ausschließlichen Trägern seines hohepriesterlichen Amtes, zu Priestern, Lehrern und Vorstehern für alle Gläubigen bestellt, mit dem Auftrage, diese dreifache Gewalt durch das sacramentum ordinis auf ihre Nachfolger zu übertragen oder, stricter gefaßt: immer neue Glieder in die hierarchische Ordnung nach Maßgabe des Bedürfnisses aufzunehmen und diese mehr oder minder in Einheit mit ihnen kraft der sacramentalen Weihe an der apostolischen Gewalt theilnehmen zu lassen. Träger der kirchlichen Gewalt ist also einzig und ausschließlich das Corpus Apostolorum, respektive Episcoporum, wie es, unmittelbar von Christus gesetzt, bis zum Ende der Welt unverändert fortdauert, indem es sich im Sacrament der Weihe in neuen Mitgliedern regenerirt und stufenmäßig abgliedert (Ordo ordinans semetipsum)[1]).

Das Einheitsprincip der kirchlichen Hierarchie und des kirchlichen Organismus überhaupt.

Das innere Gesetz der Construktion der Kirche ist die Einheit, denn ihr Wesen ist Gemeinschaft; diese Einheit ist daher keine mechanische, aus der Vielheit gewordene, sondern concrete, organische. Die Kirche baut sich auf von Oben nach Unten, entfaltet sich aus dem Centrum in die Peripherie, aus der Einheit in die Vielheit, aus der Allgemeinheit in die Besonderheit — ein Gesetz, das sich in allen ihren Theilen wiederholt, wie das construktive Gesetz eines Baues im Einzelnen bis zum Ornamente wiederkehrt. Deßhalb ist, wie wir sahen, die kirchliche Gewalt nicht abzuleiten aus dem coetus fidelium; ebenso ist aber auch der Primat nicht zu fassen als herauswachsend aus dem Episkopat, nicht als abstrakte Spitze der Hierarchie, sondern als concreter Mittelpunkt und unversiegbarer Quell derselben. Sonach erscheint der Primat als Krystallisations-

[1]) Vgl. die Lehre von den Sacramenten, wo näher ausgeführt wird, inwiefern der Episkopat Princip der Ordines ist, und alle übrigen sich als Participation an der bischöflichen Gewalt erhalten.

kern der Kirche, an diesen Kern schließt sich organisch der Episkopat mit seiner sich selbst ordnenden Gliederung, an ihn wiederum der coetus fidelium an.

b) Die Lehre vom Primat des heiligen Petrus und seiner Nachfolger auf dem römisch-apostolischen Stuhle.

Die umfassendsten Bestimmungen über den Primat finden sich ausgesprochen vom Florentiner und vor Allem von dem jüngsten, vaticanischen Concil.

Wir führen diesen Gegenstand auf folgende vier Punkte zurück:

1) die Stellung des heiligen Petrus;

2) die Fortdauer des Primates in den Nachfolgern Petri, den Bischöfen von Rom;

3) die Natur des Primates nach den darin enthaltenen Momenten, insbesondere

4) der darin eingeschlossene Lehrprimat oder die lehramtliche Unfehlbarkeit des apostolischen Stuhles.

1) Die Stellung des heiligen Petrus.

Prop. Beatus Petrus Apostolus a Christo Domino constitutus est Apostolorum omnium princeps et totius Ecclesiae militantis visibile caput; idemque non honoris tantum sed verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem D. N. J. Ch. directe et immediate accepit. De fide. Conc. Vatic. Const. de Eccl. I. cap. I. — Conc. Flor. Decret. unionis.[1]) Vgl. prop. damn. 2 a Joan. XXII.[2]) Prop. 2. damn. Hus.[3]).

Begründung des Primates des heiligen Petrus.

Ueber kein Dogma sprechen Evangelium und Apostelgeschichte ausführlicher und bestimmter. Dabei findet derselbe Gang in der

---

[1]) Denz. n. 589. Den Text s. unten über die päpstliche Unfehlbarkeit (sub n. 4).

[2]) Ibid. n. 424.

[3]) Ibid. n. 528.

Offenbarung dieses Glaubenssatzes statt, wie bei den drei wichtigsten Sacramenten Taufe, Eucharistie, Buße: nämlich zuerst nähere, dann entferntere Verheißung, endlich wirkliche Uebertragung oder Einsetzung.

Bei der Begründung dieses Dogma's beschränken wir uns auf jene classischen Stellen, um welche sich die übrigen hieher bezüglichen leicht gruppiren lassen.

aa) Verheißung des Primates.

Im dritten Jahre seines Predigtamtes kam Jesus mit seinen Jüngern nach Cäsarea Philippi am Fuß des Hermon; hier war es, wo die nähere Verheißung des Primates stattfand. Vorausgegangen war die Ankündigung der Veränderung des Namens oder die entferntere Verheißung: Tu es Simon filius Jona, tu vocaberis Cephas (Joan. 1, 42). Die Veranlassung gab das Bekenntniß des Petrus. Den Bericht enthält Matth. 16, 3 sq., in welchem Texte drei Momente enthalten sind, die confessio, die ratio novi nominis und die promissio.

Bekenntniß des heiligen Petrus.

Dieses nach Christi eigener Erklärung aus höherer Erleuchtung durch das Licht der Gnade (caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est) eingegebene Bekenntniß ist das persönliche Bekenntniß des Petrus; denn die folgenden Worte Christi sind unverkennbar an ihn, nicht an die Gesammtheit der Apostel gerichtet.

Grund des neuen Namens.

Der Grund des neuen, dem Apostel Petrus (Joan. 1, 42) verheißenen und bei der Auserwählung der Apostel aus der Schaar der Jünger verliehenen Namens ist die Designirung desselben zum Fundamente und Haupte der Kirche.

Sprachlich ist zu bemerken, daß das syrische Kîfo = Fels für petrus und petra (masc. u. fem.) steht. Zu den Worten: Ego dico tibi bemerkt Hieronymus: dico tibi, non sermone casso

et nullum opus habente, sed dico tibi, quia meum dixisse fecisse est.

Diese Namensveränderung hat im alten Testamente viele Parallelen. Besonders bedeutsam aber ist die Parallele zwischen Petrus und Abraham (Gen. 17). In Abraham sollen Alle den Segen erlangen, in Petrus Alle das Fundament des Glaubens haben. Abraham ist der leiblich-geistige Träger (als Stammvater dem Fleische nach und als Träger des Glaubens und der Verheißungen) des erwarteten Messias und ruhte auf ihm das Judenthum; Petrus der geistige Träger des Erschienenen und ruht auf ihm die Kirche. Abraham hat durch seinen Glauben verdient, Stammvater Christi zu werden; ebenso Petrus, Fundament der Kirche zu werden durch sein feuriges Bekenntniß. Wie endlich Gott zu Abraham sprach: Benedictus eris (Gen. 12, 2), so Christus zu Petrus: Beatus es.

Die Wahl des Petrus ist keine zufällige; der Vater hat ihm das fundamentale Bekenntniß eingeflößt, weil er ihn von Ewigkeit zum Fundamente erwählt: cui paratum erat a Patre (Matth. 20, 24; vgl. 15, 7).

Die Verheißungsworte. Erster Theil.

Nachdem Petrus zu seinem Berufe designirt ist, beginnen die Verheißungen. Da es sich hier um eine Thatsache handelt, so ist der Sinn der dem Petrus gewordenen Verheißung geschichtlich zu ermitteln.

1) Petra. Die Väter und Concilien verstehen unter petra den Apostel Petrus; er wird deßhalb von den Vätern genannt: petra fidei, fundamentum fidei, primus inter Apostolos, princeps et caput Apostolorum, Apostolorum vertex, os Apostolorum, primus mundi praeses; primatus inter discipulos, apostolatus primatum habens; petra ecclesiae infrangibilis, clavicularius coelorum, claviger, coeli janitor, clavis ad regnum. [1])

2) Aedificabo. Der Begriff Bauen bezeichnet das Zusammenfügen zerstreuten Materials zu geordneten Bestandtheilen eines dadurch gebildeten Ganzen.

---

[1]) Perrone, de Eccl. n. 499 sq.

3) Ecclesia. Das Material zu diesem Baue sind die durch die Erbsünde zerstreuten Glieder der Menschheit, welche durch göttliche Gnade zusammenberufen werden, wovon der ganze Bau seinen Namen hat (ecclesia). Aus der Natur des Materials ergibt sich, daß hier von einem materiellen Baue nicht die Rede sein kann. Der Fels, auf den Christus seinen Bau gründet, ist nach dem anderen Bilde, dessen sich der Apostel Paulus bedient (corpus Christi), auch zugleich das sichtbare Haupt und alle übrigen Gläubigen seine Glieder. Wie im Haupte alle Sinnenthätigkeit sich concentrirt und in ihm sozusagen alle Radien des leiblichen Organismus zusammen- und von da auslaufen, so sind auch im Fundamente alle Linien des Aufrisses enthalten. Auf Petrus, dem Fundamente, ruhen die übrigen Apostel als die Säulen, und müssen alle Gläubigen ruhen. Wer zum Bau der Kirche gehören will, muß in die confessio Petri eingehen, weil und insofern sie confessio Petri, der petra fidei ist. — Das Bild des Baues ist hier im concentrirtesten Sinne zu verstehen, weil alles Bauen Symbol des Baues der Kirche ist. Vgl. Gen. 2, 21—25.

Aus diesem ersten Theil der Rede Jesu folgt:

1) daß Petrus als Fundament und Haupt der Kirche der edlere und vorzüglichere Theil derselben ist;

2) daß von ihm die ganze Kirche abhängt und auf ihm die Einheit und Festigkeit derselben, vor Allem die des Glaubens als Grundlage alles Heiles ruht;

3) daß folglich die Kirche nicht sein und fortbestehen kann ohne Petrus.

Daher die Aussprüche der heiligen Väter:

1) Petri cathedram radicem esse matremque ecclesiae (Cyprian. ep. 55).

2) Petri ecclesiam esse principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est et in qua unitatis originem ab uno incipientem sua Christus auctoritate disposuit (Id. ibid.).

3) Ubi Petrus, ibi Ecclesia (Ambros. in Ps. 50. n. 20).

4) Sedes Petri est apex mundi (S. Avitus, lib. ad Faust.).

Zweiter Theil der Verheißung.

Ist im ersten Theile der Verheißung Plan und Aufriß des Baues entworfen, so zeigt uns der zweite die Festigkeit, Unerschütterlichkeit und ewige Dauer derselben, gründend in der unerschütterlichen Festigkeit des Fundamentes.

1) Adversus eam: sowohl das lateinische „eam“ als auch das αὐτῆς des griechischen Textes ist eine vox ambigua und kann sowohl auf petra als auf ecclesia bezogen werden, denn beide sind unüberwindlich, diese aber um jener willen.

2) Porta, πύλη = aditus mortis ist hier Symbol der Macht; portae inferi bedeutet also die Macht der Unterwelt. — Der Sinn der Worte: „Portae inferi non praevalebunt adversus eam“ ist demnach: die Macht des Bösen wird Nichts vermögen gegen meine Kirche, weil Nichts gegen den Fels, auf den ich sie bauen werde.

Durch diese Worte Jesu wird das Dogma vom Primate offenbar in Verbindung gebracht:

a) mit dem Falle der Engel und der dadurch objektiv gewordenen Macht des Bösen;

b) mit der Erbsünde, durch welche das Menschengeschlecht der Macht des Bösen verfallen war. Hebr. 2, 14.

Parallelen zu dem Ausdrucke: portae inferi und überhaupt zu diesem zweiten Theile der Verheißung sind Gen. 3, 15; Eph. 6, 12; Joan. 8, 44; 12, 31; 14, 30.

Aus der Vergleichung dieser Stellen ergibt sich das Verhältniß, in welchem die Kirche zur Pforte der Hölle steht. Die Erlösung ist nämlich so zu denken, daß die Macht des Bösen principiell am Kreuze gebrochen worden ist; vollzogen aber wird und zur Erscheinung kommt der Sieg des Erlösers in der Kirche und durch die Kirche, allmählich, aber sicher.

Dritter Theil der Verheißung.

Der dritte Theil der Rede Jesu zeigt die vom Haupte, das Petrus ist, ausgehende Lebensbewegung im Organismus der Kirche. Zur Veranschaulichung desselben verläßt Christus das Bild vom Baue (templum, domus, civitas, corpus) und geht zu dem Bilde

einer Familie, eines Reiches über: et tibi dabo claves regni coelorum.

1) Claves sind Symbol der Gewalt: Is. 22, 22. Claves regni coelorum ist also die Gewalt in der Kirche.

2) Durch den nachfolgenden Satz wird das Objekt dieser Gewalt und ihre innere Sanktion bezeichnet. Dieser Nachsatz hängt mit dem vorangehenden als Folgesatz zusammen: ita ut quodcunque ligaveris etc.

Der Sinn der ganzen Verheißung also ist: Et tibi, quem petram ac fundamentum Ecclesiae meae nulla potestate evertibilis designavi, jure regis ac Domini dabo claves regni hujus summamque in eo auctoritatem; inde eris particeps dignitatis et potestatis mihi propriae, ita ut quodcunque auctoritate hac constitueris super terram, sit ratum in coelis.

bb) Uebertragung des Primates.

Joan. 15, 21 sq. Die Worte, die hier Christus spricht, sind so unzweifelhaft an Petrus gerichtet, daß dagegen eine Exception nicht vorgebracht werden kann; denn

1) ist wieder beigesetzt der Eigenname: Simon Barjona;

2) beweist es die Vergleichung mit den übrigen Aposteln oder der Comparativ plus his — πλεῖον τούτων;

3) dasselbe bezeugen die Worte: cum esses junior.

Die übrigen Apostel sind also sowohl im distributiven als collektiven Sinne ausgeschlossen.

Wir beginnen die Erklärung dieser Stelle mit Anführung von Parallelstellen, in welchen Christus selbst pastor genannt wird: Joan. 10, 11; Hebr. 13, 20; 1. Petr. 2, 25; Ezech. 34, 23; Matth. 10, 16; Luc. 10, 3; A. A. 20, 28; cf. Joan. 17, 17. 18.

Den Unterschied zwischen βόσκε und ποίμαινε geben die heiligen Väter dahin an, daß dem ersteren eine engere, dem letzteren eine weitere Bedeutung zukömmt. Abgesehen hievon stehen beide Imperative ohne Einschränkung, also in dem Sinne, daß dem Petrus die ganze Heerde übergeben wird, selbst mit Einschluß der übrigen Apostel. Dadurch wird der Sinn von ἀρνία und πρόβατα bestimmt. Ferner zeigt A. A. 20, 28, daß pascere synonym ist mit regere: attendite gregi, regere ecclesiam. Das Gleiche beweisen unzäh-

lige Stellen der heiligen Schrift, wie nicht minder die Profanschriftsteller.

Fassen wir nun Verheißung und Einsetzung des Primates zusammen, so finden wir, daß dem Simon, Jonas' Sohn, unter dem Bilde des Felsens und des Schlüsselträgers die Verheißung gegeben und unter dem Bilde des Hirten das Verheißene übertragen wird. Alle drei Bilder werden auch von Christus gebraucht; Christus ist Fels — petra autem erat Christus (1. Cor. 10, 4); Schlüsselträger, qui habet clavem David (Apoc. 3, 7); Hirt, ego sum pastor bonus (Joan. 10, 11), und er ist es in ursprünglicher primärer Weise; er verlieh aber auch dem Petrus, Fels, Schlüsselträger und Hirt zu sein; denn die Gewalt Jesu Christi ist in Petrus allein in ihrer Fülle und Unbeschränktheit und von ihm dem Einen gilt, was den Aposteln nur in ihrer Gesammtheit, Petrus eingeschlossen, gesagt ist: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (Joan. 20, 21).

Die Stelle Matth. 16, 18 steht zu Joan. 21, 15 noch in einer besonderen Beziehung. Die Verheißung des Vorrangs nämlich wird dem Petrus auf Grund seines Glaubensbekenntnisses hin ertheilt, die wirkliche Uebertragung aber geschieht auf die dreimalige Versicherung seiner Liebe zu Christus hin. Deßhalb das eine Mal die Frage: Quem me esse dicitis, das andere Mal: diligis me? was sicherlich nicht ohne tiefere Bedeutung ist. Ward nämlich die Verheißung dem Bekenntniß des Glaubens zu Theil, der das Fundament des kirchlichen Lebens ist, so sollte das Bekenntniß der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, durch die wirkliche Verleihung gekrönt werden. [1])

Analogie mit den Sacramenten der Kirche.

Werfen wir noch einen Blick auf die Weise der Offenbarung des Fundamentaldogma's vom Primate, so wurde schon bemerkt, daß dieselbe analog der Offenbarung der drei wichtigsten Sacramente, Taufe, Eucharistie und Buße, insbesondere der beiden ersteren erfolgte. Die Gründe dieser Analogie liegen in der Bedeutung der Sache selbst. Christus ist der Kirche mit seiner souveränen Gewalt gegenwärtig durch Petrus, wie mit der lebenspendenden Kraft seiner

---

[1]) S. Andries, a. a. O. S. 348.

heiligsten Menschheit durch die Eucharistie. Jene Gegenwart (durch Petrus) ist räumlich wie zeitlich (durch die Verbindung mit der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers) das äußere, diese (durch das Sacrament des Altars) das innere Einheitsprincip der Kirche. In der Taufe besitzt die Kirche das Princip der Erneuerung, in der Eucharistie das Princip ihres inneren Wachsthums, den Grund der Kraft und Blüthe ihres inneren Lebens, in der Buße das Princip der Läuterung: der Primat aber ist das Princip ihres in Raum und Zeit festgewurzelten Bestandes, der feste Grund des Reiches Gottes in Glaube und Liebe auf Erden.

2) Die Fortdauer des Primates in den Nachfolgern des heiligen Petrus auf dem römisch-apostolischen Stuhle.

Zwei Fragen sind in dieser Beziehung zu beantworten:

1) Sollte der Primat Petri nach seinem Tode fortbestehen;

2) wenn ja, wer ist im rechtlichen Besitze desselben?

Die erstere Frage bezeichnet man gewöhnlich als die Frage nach der perpetuitas primatus in abstracto, die letztere als Frage nach der perpetuitas in concreto.

Das Vaticanum lehrt hierüber, wie folgt:

Prop. Ex ipsius Christi institutione, i. e. jure divino beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habet perpetuos successores, et quidem Romanus Pontifex beati Petri in eodem primatu successor est. Cap. II.

Den universellen Lehr- und Regierungsprimat, in welchem schon die weiteren Bestimmungen des Vaticanums über die Attribute desselben, besonders die lehramtliche Unfehlbarkeit implicirt sind, hat bereits das Concil von Florenz (Decr. unionis) in der bestimmtesten Weise ausgesprochen. [1])

---

[1]) Denz. n. 589.

Begründung des ersten Theils der Proposition.

(Ex Christi institutione . . habet perpetuos successores.)

Aus der im Vorstehenden bewiesenen Bedeutung des Primates geht hervor, daß die Frage nach der Fortdauer desselben zusammenfällt mit der Frage nach der Fortdauer der Kirche. Daher sind die Worte Jesu an Petrus in Parallele zu setzen mit Worten der Schrift wie: Maledicta terra in opere tuo (Gen. 3, 17); multiplicabo aerumnas tuas (ib. 3, 16); maledictus Chanaan (ib. 9, 25); in te benedicentur von Abraham (ib. 12, 3) oder mit den zu den Aposteln gesprochenen Worten: Quaecunque alligaveritis . . . Hoc facite in meam commemorationem: mit Görres zu reden, es sind centrale, wurzelhafte, genetische Worte,[1]) die bis an's Ende der Welt forthallen und fortwirken.

Sind daher die Worte „meine Kirche" in einem überzeitlichen, weil allzeitlichen Sinne zu nehmen, so ist es auch das Wort: Tu es petra, oder der Grund, auf den die Kirche gebaut ist. Dieser überzeitliche Grund aber, oder der Primat wird in der Kirche fort und fort von zeiträumlichen Individuen getragen. Die Primatialgewalt war deßhalb nicht eine persönliche Auszeichnung für Petrus, sondern im Gegentheil, wie die Primatialgewalt für die Kirche, so war Petrus für die Primatialgewalt und nach seinem Tode Jeder, der sie trägt; mit anderen Worten: die Primatialgewalt ist von der Person ihres ersten Trägers unabhängig, daher nicht zeitweilig, sondern für alle Zeiten der Kirche gegeben.

Dasselbe Argument läßt sich in concreterer Form darstellen. Die Kirche ist ein Schafstall (ovile), bedarf also eines beständigen Hirten; ein Reich, das dauern soll bis an's Ende der Welt und deßhalb ohne ständigen Inhaber der höchsten Gewalt nicht bestehen kann; ein Leib, der nothwendig ein Haupt, ein Schiff, das einen Steuermann haben muß, um nicht in den empörten Fluthen unterzugehen.

---

[1]) Triarier, S. 102.

Begründung des zweiten Theils.
(Romanus Pontifex Petri successor est.)

Wenn es aber eine Succession in der Primatialgewalt gibt und geben muß, wer ist der Successor?

Wohl Niemand anderer, als wer dem heiligen Petrus nachfolgt als Bischof derjenigen Kirche, in welcher er seinen festen und endgültigen Sitz nahm und der er zufolge der Tradition fünfundzwanzig Jahre vorstand, der römischen. Den geschichtlichen Nachweis dieser Thatsache überlassen wir der Kirchengeschichte. Vom dogmatischen Standpunkt aus aber berufen wir uns auf die Conciliienbeschlüsse, wie sie aus fast allen Jahrhunderten vor uns liegen:

Zeugnisse der Concilien.

1) Ecclesia Romana semper habet primatum. Conc. Nicaen. (325). [1])

2) Patres Concil. Chalcedon. (680), qui confessi sunt, Leonem sibi praeesse ut caput membris, Petrum per os Leonis locutum esse.

3) Conc. Lateran. (1215): Romana ecclesia, quae disponente Domino cunctorum fidelium mater est et magistra. [2])

4) Conc. Constantiense (1418), das den Satz des Wicleff verdammte: non esse de necessitate salutis credere, Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias Ecclesias (prop. 41). [3])

Zeugnisse der Päpste.

Zu diesen conciliarischen Zeugnissen kommt das im Bewußtsein der Päpste selbst gelegene hinzu, die den Anspruch, Nachfolger Petri in der Primatialgewalt zu sein, mit Energie geltend machten: z. B. Stephan I. gegen die Wiedertaufenden, Gelasius, Hormisdas in der

---

[1]) Die Echtheit dieser Worte ist jedoch nicht unbestritten. Vgl. über die Controverse bezüglich derselben Perrone, n. 586 (de Eccles.).

[2]) Denzinger, n. 358.

[3]) Ibid. n. 517.

unten näher zu berührenden Formel, Nikolaus I. (im Briefe an den Kaiser Michael).[1])

3) Die in der Primatialgewalt enthaltenen Momente.

Prop. Romanus Pontifex non habet tantum officium inspectionis vel directionis, sed **plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam** non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffussae pertinent; et haec ejus **potestas est ordinaria et immediata** sive **in omnes ac singulas ecclesias** sive **in omnes et singulos pastores et fideles.** De fide, Conc. Vatic. l. c., cap. III.

Die in der Primatialgewalt enthaltenen Momente sind theils formelle, theils materielle (inhaltliche); in der ersteren Beziehung ist sie unmittelbare und unbeschränkte Gewalt, in der letzteren umfaßt sie den ganzen Umfang der Jurisdiktionsgewalt, d. h. erstreckt sich auf Lehre, Disciplin und Regierung der Kirche.

Formelle Momente — Unmittelbarkeit und Unbeschränktheit der Primatialgewalt.

Der Primat steht in einem zweifachen Verhältniß zu Christus. Er, der Urfels und Urgrund unseres Heiles hat den heiligen Petrus zum secundären Fels und Grundstein, zum sichtbaren Haupte seiner Kirche gemacht und ihm seine eigene Festigkeit und bewegende Kraft verliehen, so daß die Kirche und Alles in ihr nur durch diesen Fels auf dem Urfels ruht und aus ihm der ganze Bau hervorwächst. Das erste Verhältniß zwischen Christus und dem Primat besteht also darin, daß Christus causa efficiens desselben, folglich der Primat eine unmittelbare Schöpfung Christi und ein Werk des dreieinigen Gottes, also unmittelbar juris divini ist.

Die Gewalt Petri ist weiterhin von der Art, daß Christus dem Petrus Niemanden mit dem Rechte der Beschränkung an die

---

[1]) Denzinger, n. 15. 140. 141. 259.

Seite gestellt hat. Petrus besitzt somit die unumschränkte Vollgewalt Jesu Christi; dies das zweite Verhältniß zwischen Christus und dem Primate.

Widerlegung der gallicanischen Theorie.

Die Unmittelbarkeit der Primatialgewalt bestreiten principiell:

a) Gerson und die Gallicaner,

b) in etwas veränderter Form die Febronianer, ferner die Jansenisten und Neujansenisten.

Den Gallicanern zufolge hat Christus die Schlüsselgewalt nicht zunächst dem Petrus, sondern der Gesammtkirche als moralischer Person verliehen. Dupin präcisirt, wo er von der Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst handelt, die Frage so: Propositae propositionis definitio tota pendet ex hujus principii determinatione, quodnam sit subjectum immediate potestatis ecclesiasticae, nimirum an potestas clavium sit immediate concessa universitati ecclesiae, an vero summo Pontifici. (De ant. disc. Eccl. diss. I.). Die Gallicaner mißbrauchen hiebei besonders den Text des heiligen Augustin: Petrus quando claves accepit, Ecclesiam significavit (In Joan. Tract. 51).[1] Als Grund, warum Christus speciell dem Petrus das Gut der Kirche übertrug, geben sie an, Christus habe dem Petrus die Schlüssel gegeben, um uns die Einheit seiner Kirche kundzuthun, gleichwohl besitze die Kirche dieselben dem Ursprung und der Kraft, ihre Vorgesetzten aber nur der Ausübung und dem Gebrauche nach.

Etwas gemildert lautet die Argumentation der Gallicaner in anderer Form so:

Wenn man auch anerkennen will, die Schlüsselgewalt sei primario modo et immediate dem Petrus gegeben und erst secundär der Kirche, so läßt sich doch weiter fragen: Haben auch die Nachfolger Petri ihre Gewalt unmittelbar von Christus? Der affirmativen Beantwortung dieser Frage scheinen zwei Thatsachen im Wege zu stehen:

---

[1]) Vgl. In Ps. 108, 1.

a) Von Seiten des Petrus die Wahl Roms zum bleibenden Sitze;

b) bei einem Todesfall die Wahl des Nachfolgers.

Petrus bestimmte den Ort, dessen Bischof in seine Würde eintreten sollte; der Inhaber des römischen Stuhles ist deßhalb Papst durch den Willen des Petrus. Analog ist jeder römische Bischof nur Papst durch den Willen seiner Wähler. Ferner macht man Folgendes geltend: Nach dem Tode des heiligen Petrus, wie jedes seiner Nachfolger, muß die Primatialgewalt auf die Kirche als moralische Person übergehen; denn sonst gäbe es Perioden, in denen dieselbe ohne höchste Schlüsselgewalt wäre, nämlich zur Zeit des Interregnums. Erst aus der Hand der Kirche könne der neugewählte Papst die Schlüsselgewalt in Empfang nehmen.

Auf diese Argumente erwiedern wir, daß während des Interregnums weder ein physisches noch moralisches Subjekt als Träger der Schlüsselgewalt vorhanden sei, womit die Argumentation der Gegner von selbst zusammenfällt. Was aber die Wahl des Ortes von Seiten des Petrus und die Wahl des römischen Bischofs betrifft, so sind das in der Mitte liegende menschliche Thatsachen, die an dem unmittelbar göttlichen Ursprung der Primatialgewalt nichts ändern. Denn man muß im Nachfolger des heiligen Petrus zwei Dinge unterscheiden, die Nachfolge auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom und die Primatialgewalt; erstere verhält sich zur zweiten wie in den Sacramenten das äußere Zeichen zur inneren Gnade. Sowie also Jemand Bischof von Rom ist, ist er auch Papst, das Erstere durch menschliche Thatsachen, das Letztere unmittelbar durch Christus. Es läßt sich daher von einer Papstwahl nur im indirekten Sinne reden; denn der römische Bischof ist in dem Augenblicke, in welchem er dies zu sein anfängt, auch schon Papst oder Träger der Primatialgewalt.

Verhältniß von Primat, Hierarchie und Gemeinde.

Die Lehre von den Trägern der kirchlichen Gewalt zeigt uns zwei unmittelbare göttliche Setzungen, die Hierarchie und den Primat. Beide sind unmittelbar juris divini. Ihr Verhältniß zu einander ist dies, daß im Primat der Anfang, das Fundament und die Wurzel der Hierarchie enthalten ist. Wie die Gemeinde in der

von Christus gesetzten Hierarchie ruht, so gründet diese selbst wieder im Primat. Was aber die christliche Gemeinde betrifft, so ist auch sie eine unmittelbar göttliche Setzung. Die bei Herabkunft des heiligen Geistes in Jerusalem versammelten Gläubigen wurden (habituell) gläubig und empfingen den heiligen Geist unmittelbar durch Christus. Christus aber gründete die christliche Gemeinde so, daß sie in ihrem Bestande und Leben an die Hierarchie angewiesen und in dieser ihr Fundament und ihre Wurzel besitzt, wie ihrerseits die Hierarchie im Primate.

Somit haben wir eine dreifache unmittelbar göttliche Position, den Primat, die Hierarchie, die Gemeinde; sie stehen aber nicht unverbunden neben einander, sondern bilden in der Weise ein einheitliches organisches Ganzes, daß die Gemeinde in der Hierarchie, diese wieder im Primate ruht. Daraus leuchtet noch mehr die tiefere Bedeutung der von Petrus gebrauchten Bilder „lapis fundamentalis“ und „caput“ hervor. In Petrus, dem Grundstein, der Alles trägt und das Grundgesetz des Baues enthält; in ihm, dem organischen Haupte des organischen Ganzen ist intensiv die ganze Kirche enthalten. In diesem Sinne ist er Bild und Repräsentant der gesammten Kirche.

Petrus Bild der Kirche.

In ihm ist vorgebildet die Einheit der Kirche; ihre Ueber- oder Allzeitlichkeit, denn er ist der indefektible Fels; ihre Unfehlbarkeit, denn dieser Fels ist für die Macht der Lüge (die Pforten der Hölle) unüberwindlich; ihre Heiligkeit, denn er trägt die Schlüssel des Reiches der Heiligung und Heiligkeit zur Heiligung; ihre Ueber- oder Allräumlichkeit, denn Petrus ist durch seine Genossen im Apostelamte oder die Hierarchie, die sich von ihm aus als Mitte entfaltet, allgegenwärtig. Man kann deßhalb den Ausspruch des Ambrosius auch umkehren und sagen: Ubi Ecclesia, ibi Petrus.

Petrus figura efficiens.

Petrus ist aber nicht bloßes Bild, sondern figura efficiens der Kirche. Er bewirkt das, was er bezeichnet oder vor-

bildet, in seiner Weise. In diesem Sinne ist der heilige Augustin zu verstehen, wenn er sagt: Petrus, quando claves accepit, ecclesiam significavit, d. h. er war ein Vorbild der Kirche, die aus ihm hervorgehen sollte, nicht aber war er Repräsentant der unabhängig von ihm daseienden Kirche. Daher bemerkt der große Lehrer an einem andern Orte (Tract. 124 in Joan.): Cujus Ecclesiae Petrus Apostolus, propter Apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam.

Unmittelbarkeit des Verhältnisses zur christlichen Gemeinde.

Zu den formellen Momenten der Primatialgewalt gehört außerdem noch, als Folge der Unbeschränktheit derselben, die Unmittelbarkeit im Verhältniß zu den einzelnen Mitgliedern der Kirche; stünde der Träger der Primatialgewalt nur in einem durch die Bischöfe vermittelten Verhältniß zu den Gläubigen, so wäre sein Verhältniß auch zu Jenen (den Hirten) nicht mehr ein principielles und er könnte nicht mehr die Macht haben, den einzelnen Gemeinden Hirten zu bestellen.

Das vaticanische Concil enthält hierüber im Cap. III. folgende erläuternde Bestimmungen: Hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cujuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subjectionis veraeque obedientiae obstringantur.

Die Primatialgewalt ist folglich:

1) unmittelbare und unbeschränkte,

2) universelle, d. h. auf alle Gläubigen unmittelbar sich erstreckende Gewalt.

Zusammenfassendes Bild der Organisation der Kirche.

Wir gewinnen hieraus folgendes Bild der Organisation der Kirche: Zuhöchst steht der Papst als vicarius Christi nach göttlichem Rechte und deßhalb als episcopus omnium fidelium et universalis pastor pastorum. Auf ihm ruht die Gesammthierarchie, die theils juris divini, theils juris ecclesiastici ist, deren Rechte

und Gewalt der Papst unverbrüchlich erhält, anerkennt und schützt. Unter beiden steht das gläubige Volk, unmittelbar beiden ein- und untergeordnet, oder, mit Cyprian zu reden, conglutinirt, principaliter und wurzelhaft dem Träger des Primates und hiedurch auch den vom Haupte der Gemeinde gegebenen Hirten. Träger der Gewalt in ihrer Fülle und mit den ihr eignenden Charakteren und zwar unmittelbar in Bezug auf alle Gläubigen ist Petrus und jeder seiner Nachfolger als persona physica; Träger derselben Gewalt mit denselben Charakteren ist das Corpus Apostolorum in Einheit mit Petrus, resp. die Gesammtheit der Bischöfe mit Einschluß des Papstes — corpus morale. Obgleich daher der Papst, entsprechend den dem Petrus allein gewordenen allumfassenden Verheißungen Träger der Vollgewalt ist, so wird dadurch die Wahrheit der dem Gesammtepiskopate (im Apostolate) gegebenen Verheißungen und somit der Besitz derselben Vollgewalt seinerseits nicht aufgehoben.

Es erhebt sich aber die neue Frage, in welchem Verhältniß die päpstliche Gewalt zur bischöflichen stehe. Dieselbe läßt sich in zwei Fragen resolviren, die im Laufe der Geschichte Berühmtheit erhielten:

1) nach dem Ursprunge der bischöflichen Gewalt überhaupt oder die Stellung der einzelnen Bischöfe zum Papste;

2) die Frage nach der Gewalt, die den Bischöfen in ihrer Gesammtheit ohne den Papst oder gar gegen denselben zukomme.

Verhältniß der einzelnen Bischöfe zum Papste.

Bezüglich der ersteren Frage erklärt das vaticanische Concil, daß das unmittelbare Verhältniß der päpstlichen Gewalt zu den Gläubigen die auf göttlichem Rechte ruhende Stellung der Bischöfe keineswegs beeinträchtigte: Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum,

cum singulis quibusque honor debitus non negatur[1]) (l. c. cap. 3).

Der Papst im Verhältniß zum allgemeinen Concil und zur ecclesia dispersa.

Die geschichtliche Veranlassung zur zweiten Frage mochte das occidentalische Schisma gegeben haben — Synoden von Pisa, Constanz, Basel (1409 — 1414 — 1431).

Den Papst und die Gesammtheit der Bischöfe pflegte man als zwei getrennte Gewalten anzusehen und sich dabei die Frage zu stellen:

Wer steht höher, der Papst für sich betrachtet, oder die Gesammtheit der Bischöfe? Da aber die Mitglieder des Episkopats entweder zerstreut sind in den Diöcesen oder versammelt zu einem allgemeinen Concil, so formulirte sich die Frage bestimmter dahin:

1) Steht der Papst über dem Concil oder das Concil über dem Papst zur Zeit der ecclesia congregata?

2) Gelten die päpstlichen Entscheidungen ipso facto für die ganze Kirche oder erst per consensum episcoporum zur Zeit der ecclesia dispersa?

Die Antwort ergibt sich aus den im Bisherigen entwickelten Principien:

1) Der Papst übt zur Zeit der ecclesia dispersa alle Funktionen eines allgemeinen Concils in letzter Instanz aus.

2) Ein allgemeines Concil muß, um als solches **Bestand** und **Erkennbarkeit** zu haben, vom Papste in allen Momenten ausgehen und von ihm bestätigt sein, was nicht eine Aufhebung der selbständigen Zeugen- und Richterfunktion der Bischöfe, die sie kraft ihrer Stellung in der hierarchia jurisdictionis et ordinis ausüben, sondern eine **Regulirung** derselben bedeutet. Es kommt daher den Bischöfen ein innerer Einfluß auf die unfehlbare Feststellung der Glaubenslehre auf einem allgemeinen Concil zu, und

---

[1]) Ep. ad Eulog. Alexand. l. 8. ep. 30. Vgl. Andries, S. 455.

ist keineswegs die Unfehlbarkeit des Gesammtepiskopats durch die des Oberhauptes elidirt [1]).

Bezüglich des ersten Punktes, daß der Papst die letzte Instanz in der ecclesia dispersa sei, stand schon vor der Entscheidung des vaticanischen Concils thatsächlich und unzweifelhaft fest:

1) daß es Dinge gebe, in denen nur der Papst entscheidet, causae majores;

2) Dinge, in denen die Bischöfe competent sind, aber der Recurs an den Papst offen steht — jus appellandi;

3) andere, in denen ein Bischof nicht entscheiden will und deßhalb dem Papste das Urtheil überträgt, causae dubiae;

4) Fälle endlich, in denen die Bischöfe competent sind und wirklich richten, mit ihrem Urtheil aber nicht durchdringen. In solchen Fällen tritt der heilige Stuhl vermittelnd ein.

In all' diesen Kategorien kirchlicher Angelegenheiten ist also der Papst höchste und letzte Autorität.

Wie sind aber seine Entscheidungen insbesondere, soweit sie sich auf das depositum fidei beziehen, aufzufassen?

Auf diese Frage hat das jüngste vaticanische Concil durch dogmatische Definition des unfehlbaren Lehrprimats die entscheidende Antwort gegeben, durch die jede gallicanische und jansenistische Exception abgeschnitten wird.

In der päpstlichen Vollgewalt ist nämlich vor Allem der Primat in der Lehre eingeschlossen. Wir haben daher, indem wir den Primat des Papstes nach seinen materiellen Momenten betrachten, vor Allem diesen hervorzuheben und dafür den speciellen Nachweis zu führen.

4) Der unfehlbare Lehrprimat des Papstes im Besondern.

Vorbemerkungen.

Petrus, fortlebend in den römischen Bischöfen, ist Fundament und Haupt der Kirche, aus dem sie ihre Festigkeit und Kraft schöpft, in dem daher die kirchliche Autorität mit den sich auszeichnenden

---

[1]) Vgl. Andries, S. 493. Scheeben, Handbuch. I. S. 83.

Charakteren der Souveränität, Indefektibilität und Infallibilität sich concentrirt. Vor Allem muß dies von der Glaubensautorität gelten, denn gerade auf den Glauben Petri hat Christus seine Kirche gegründet und aus dem Glauben wächst ihr einheitlicher und universaler Organismus hervor. Es ist daher die Entscheidung des Vaticanums schon in der Natur des Primates implicirt, und erscheint dieselbe nur als der Ausdruck für die zur vollen Geltung und klaren Erkenntniß gebrachte ursprüngliche Setzung Jesu Christi oder die Primatialgewalt.

Prop. Romanus Pontifex est praecipuus controversiarum judex in Ecclesia: ejusque dum ex cathedra definit, dogmatica decreta sunt prorsus infallibilia et irreformabilia, etiam antequam iis accedat Ecclesiae consensus. De fide.

Nos traditioni a fidei Christianae exordio fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, Sacro approbante Concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse, definimus: Romanum Pontificem cum ex Cathedra loquitur, id est cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit; ideo ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, a. s. Conc. Vat. Const. I. de Eccl. cap. IV.

Erklärung des Fragepunktes.

1) Der Begriff einer definitio ex cathedra wird in der vaticanischen Erklärung selbst durch die Worte bestimmt: Cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.

2) Das Concil erklärt ausdrücklich, daß päpstliche Lehrbestimmungen über Glauben und Sitte, wenn sie in einer die ganze Kirche verpflichtenden Weise erlassen sind, nicht erst durch die hinzukommende Beistimmung der Kirche, d. i. der Bischöfe, sondern unabhängig davon aus sich selbst (ex sese) infallibel und daher auch irreformabel seien. Es ist dies doch schon durch die Worte ausgesprochen: Romanum Pontificem ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit; denn in diesen Worten wird offenbar dieselbe Unfehlbarkeit, die anerkanntermaßen der Kirche, d. h. den Bischöfen in Einheit mit dem Papste zukömmt, auch diesem allein zugeschrieben und hieraus gefolgert, daß päpstliche Urtheile durch die ihnen schon an sich zukommende Unfehlbarkeit irreformabel seien, dies also nicht erst durch eine äußere Bedingung werden müssen.[1]) Der Zusatz ex sese ist gegen die bis zur endgültigen Entscheidung der Frage durch das Vaticanum geduldete gallicanische Lehre gerichtet, päpstliche Entscheidungen bedürften, um irreformabel zu werden, der wenigstens stillschweigenden Zustimmung der Bischöfe: eine Ansicht, die mit der Erklärung des Concils offenbar ihren Anspruch auf Duldung verloren hat.

Durch den Zusatz ex sese wird der Papst keineswegs von der Kirche isolirt, sondern im Gegentheil bestimmt, daß der Papst in allen Lehrentscheidungen ex cathedra durch eine übernatürliche Wirkung der göttlichen Assistenz in Einheit mit der Kirche sich befinde. Oder sollte das Haupt in seiner wesentlichsten Funktion mit dem ihm zugehörigen Organismus in Widerspruch treten können?

3) Der Zusatz „per assistentiam divinam“ lehrt, daß die Unfehlbarkeit des Papstes so wenig als die der Kirche auf Inspiration beruhend, sondern so zu denken ist, daß der Papst in der Verkündigung und Anwendung der überlieferten, in Schrift und Tradition niedergelegten Lehre des Beistandes des heiligen Geistes sich erfreut, d. h. der heilige Geist fügt es durch einen Akt besonderer übernatürlicher Vorsehung so, daß der Papst in seinen Entscheidungen ex cathedra nie von der Regel der geoffenbarten Wahrheit abweicht.

---

[1]) Man hat gefragt, ob es eine oder zwei Unfehlbarkeiten in der Kirche gebe. S. die Antwort Scheeben's, a. a. O. S. 83. n. 151.

Begründung.

a) Lehre der heiligen Schrift.

Für die Lehre, daß der Fels, auf den Christus seine Kirche gebaut hat, in der Lehre des Glaubens, der die Grundlage alles christlichen Lebens bildet, nie wanke, spricht vor Allem die dem Petrus gegebene Verheißung: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus[1]) confirma fratres tuos (Luc. 22, 32). Daß diese Worte dem heiligen Petrus nicht bloß persönlich, sondern in seiner Eigenschaft als Haupt der Kirche gelten, folgt unter Anderem auch daraus, daß der persönliche Glaube des Petrus wenigstens einen Augenblick (bei der von Christus vorausgesagten Verläugnung) wankte, folglich das Gebet Christi nicht vollkommen erhört, seine Verheißung nicht vollkommen erfüllt worden wäre, wenn sie sich auf die Person Petri als solche, nicht auf seine Stellung als Haupt der Kirche bezogen hätte. Steht aber fest, daß diese Verheißung dem heiligen Petrus in solcher Eigenschaft zu Theil wurde, so ergibt sich als nothwendige Folgerung die Geltung derselben für Alle, die ihm in dieser Eigenschaft nachgefolgt sind und nachfolgen.

Ein weiteres Argument enthält der bekannte Haupttext für den Primat des heiligen Petrus (Matth. 16, 18): Tu es Petrus etc. In dieser Verheißung ist offenbar die Unbesiegbarkeit der Kirche durch die Macht der Hölle in einen Causalzusammenhang gebracht mit der erschütterlichen Kraft des Fundamentes, auf welches sie gebaut ist; es ist daher ganz gleichgültig, ob man das „eam" auf Ecclesiam oder petra bezieht; in jedem Falle nämlich ist jene Unbesiegbarkeit auf die Festigkeit des Fundamentes zurückgeführt. Könnte nun aber ein größerer Triumph der Hölle über die Kirche gedacht werden, als wenn sie, im Glauben auf den Fels sich stützend, auf den sie gebaut ist, in Irrthum geführt werden könnte?

Endlich bestellt Christus den heiligen Petrus zum Oberhirten aller Gläubigen und Hirten der Kirche und trägt ihm auf, alle seine Lämmer und Schafe zu weiden (Joan. 21, 15). Weiden heißt

---

[1]) Das conversus ist richtiger mit „hinwiederum" zu geben.

nun vor Allem auch Lehren. Wäre es nun Sache der Kirche, in den Glaubensdecreten ihres Hauptes das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und ihnen definitive Gültigkeit und Kraft zu verleihen, so würde nicht mehr Petrus die Kirche, sondern die Kirche den Petrus weiden und lehren; d. h. die von Christus intendirte Ordnung geradezu in ihr Gegentheil verkehrt werden.

b) Die Tradition der Kirche.

Es wurde behauptet, der Glaube an die Unfehlbarkeit habe sich erst in Folge der Fiktionen Pseudoisidor's gebildet, insbesondere beruhe darauf die Lehre des heiligen Thomas und der gesammten Scholastik. Die Unwahrheit dieser Behauptung erhellt aus zwei Thatsachen:

1) daß sowohl die Päpste vor Pseudoisidor (840—860), als auch

2) die heiligen Väter in einer Weise von der päpstlichen Lehrautorität sprechen, welche die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen wenigstens implicirt.

1) Von den Zeugnissen der Päpste führen wir folgende an:

Leo I. Magnus (461), der die Stelle Luc. 22 in dem dogmatischen Sinne erklärt: In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. Serm. IV. Natal. sui, n. 3.

Hormisdas in der den orientalischen Bischöfen, die am acacianischen Schisma Theil genommen, vorgeschriebenen Formel: Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest D. N. J. Ch. praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus etc. Haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus quia in Sede Apostolica immaculata est semper observata religio. Ferner ebendaselbst: Unde sicut praediximus sequentes in omnibus Apostolicam Sedem et praedicantes ejus omnes constituta, spero ut in una communione vobiscum, quam Sedes Apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax Christianae religionis soliditas.

Diese Formel wurde von den orientalischen Bischöfen, vom

Kaiser Justinian, von den Patriarchen von Constantinopel Epiphanius, Johannes und Menna, und endlich im achten allgemeinen Concil von den griechischen und lateinischen Vätern unterschrieben, Umstände, die diesem Zeugnisse eine ganz besondere Bedeutung verleihen.[1])

2) Unter den Zeugnissen der Väter tritt uns zuerst das des heiligen Ignatius entgegen, der (Ep. ad Rom.) die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes (προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς) nennt, was offenbar nicht „Vorsitzende in der Liebe" bedeutet, ein Ausdruck, der höchst seltsam wäre, vielmehr nur die durch die ἀγαπή mit Vorzug (das Liebesmahl oder die communio) verbundene Liebesgemeinschaft (communio fidelium), d. i. die Kirche bedeuten kann; womit zwar direkt nur der Primat, indirekt aber auch die hervorragende Lehrautorität der römischen Kirche bezeugt ist.

Bestimmter lautet schon das Zeugniß des heiligen Irenäus: Ad hanc enim Ecclesiam (Romanam) propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique conservata quae est ab Apostolis traditio.[2])

In dieser Stelle ist die römische Kirche

1) bezeichnet als hervorragende Zeugin der Tradition, in der die apostolische Lehre immer unversehrt erhalten worden ist;

2) der Grund hiefür wird in die Bedeutung dieser Kirche als Einheits- und Mittelpunkt der gesammten Kirche gesetzt;

3) Einheits- und Mittelpunkt, mit dem Alle in Gemeinschaft stehen müssen, ist diese Kirche propter potiorem principalitatem, d. h. wie aus dem Contexte hervorgeht, wegen ihres Ursprungs von dem Apostelfürsten, wobei aber, dem Geiste der alten Kirche gemäß (cathedra Petri — Petrus per os Leonis locutus est) ohne Zweifel das Hauptgewicht auf Petrus fällt.[3])

---

[1]) Denzinger, n. 141.

[2]) Adv. haer. 3, 1.

[3]) Die nach Irenäus und auch Tertullian zu beobachtende Glaubensregel der Befragung der apostolischen Kirchen ist allein schon ein genügender Beweis für die Lehrautorität des Papstes, weil der einzige noch bestehende apostolische Stuhl der römische ist. Vgl. Andries, S. 474 ff.

4) Die Gemeinschaft, die Alle mit der römischen Kirche pflegen müssen, ist Gemeinschaft mit der in ihr fortlebenden apostolischen Ueberlieferung oder dem Glauben des heiligen Petrus.

Diesen ältesten Zeugnissen reihen wir an das des Exegeten Theodoret, der an den römischen Priester Renatus schreibt: „Dieser hochheilige Stuhl hat die Hegemonie über alle Kirchen auf Erden sowohl aus vielen andern Gründen, als besonders weil er von der Befleckung der Häresie unbefleckt geblieben ist, Keiner auf ihm saß, der Häretisches lehrte, vielmehr die apostolische Gnade ungetrübt bewahrte; das des heiligen Petrus Chrysologus (ad Eutych. presb. c. 2): „Der heilige Petrus lebt auf seinem (dem römischen) Stuhle und führt den Vorsitz und gibt denen, die sie suchen, die Wahrheit des Glaubens;" endlich den berühmten Ausspruch des heiligen Augustin in der pelagianischen Angelegenheit: Jam de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est. Utinam aliquando finiretur error! (Sermo 131. n. 19.)

Von den Zeugnissen der allgemeinen Concilien über die Lehrautorität des Papstes lautet am bestimmtesten das des Concils von Florenz. Der Papst wird hier erklärt als omnium Christianorum pater et doctor: „definimus . . ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a D. N. J. Ch. plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.

Bezüglich des Zeugnisses der gesammten Scholastik, das von den Gegnern so geringschätzig behandelt wird, weil angeblich auf den Erdichtungen Pseudoisidor's beruhend, bemerkt der Kirchengeschichtschreiber Rohrbacher schlagend: Die Geringschätzung der scholastischen Theologie oder des Zeugnisses der scholastischen Theologen, die während Jahrhunderten die einzigen Träger der kirchlichen Tradition waren und allgemein, namentlich die kirchlich Bewährtesten und Besten, die päpstliche Unfehlbarkeit lehrten, müsse zu demselben Resultate führen, zu dem der Patriarch der Jansenisten gelangte, der

zu Vincenz von Paul im Vertrauen äußerte, daß es seit fünfhundert Jahren keine Kirche Gottes mehr gebe und Christus trotz seiner Verheißungen sie verlassen habe.[1])

c) Theologisch-wissenschaftliches Moment der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes.

1) Die Gründe, welche für die Unfehlbarkeit der Kirche sprechen, gelten auch für die des Papstes: die Herrschaft der göttlichen Wahrheit in ihrer Einheit und Reinheit. Es bedarf zur Erhaltung der Reinheit der geoffenbarten Lehre einer lebendigen, höchsten Lehrautorität, einer oberstrichterlichen Instanz, die in allen den Glauben und die Sitten betreffenden Fragen endgültig entscheidet und von der eine Appellation nicht zulässig ist. Noch mehr, es bedarf, damit der Zweck der kirchlichen Lehrautorität erreicht werde, eines leicht erkennbaren, (relativ) leicht zugänglichen, einheitlichen Trägers dieser Autorität. Bedürften die Decrete des Papstes, um irreformabel zu werden, der Zustimmung der Bischöfe, dann erhöben sich die beunruhigendsten Zweifel und Fragen: Wann ist diese Zustimmung als erfolgt zu betrachten? Wie viele müssen zustimmen? Bedarf es der ausdrücklichen, oder genügt die stillschweigende Zustimmung? — Und wer hätte diese Fragen autoritativ zu entscheiden? In der That, der Irrthum würde der Kirche bis zum Augenblick ihrer Entscheidung die schwersten Wunden geschlagen haben und kein Ende der Controversen wäre abzusehen. Sind aber die dogmatischen Urtheile der Päpste irreformabel, so sind sie aus den bei Behandlung der Infallibilität der Kirche überhaupt angegebenen Gründen auch infallibel.

2) Durch Nichts wird der übernatürliche Charakter der christlichen Wahrheit entschiedener documentirt, als durch das Dogma der unfehlbaren Lehrautorität des Oberhauptes der Kirche; in ihm liegt der augenfälligste Beweis, daß der ungetrübte Fortbesitz der göttlichen Wahrheit nicht durch natürliche, menschliche Mittel, sondern durch den Beistand des heiligen Geistes garantirt ist.

Während in den Entscheidungen eines allgemeinen Concils eine

---

[1]) Histoire universelle de l'église, t. 26. p. 180.

mächtige natürliche Präsumption liegt für die Uebereinstimmung mit dem depositum fidei, ist hier das Menschliche deutlich nur Organ des höheren übernatürlichen Princips und daher die Unfehlbarkeit des Papstes der entschiedenste Ausdruck für die Uebernatürlichkeit der Kirche und der von ihr verkündigten Wahrheit. [1])

3) Mit welcher Macht der Gedanke, daß das Centralorgan des kirchlichen Organismus als der vitalste Theil desselben von Irrthum und Häresie unberührt bleiben müsse, jedem tieferen theologischen Bewußtsein sich aufdrängt, beweist der Bedeutendste unter den Gegnern der Unfehlbarkeit des Papstes, der berühmte Bossuet. Er lehrte mit aller Entschiedenheit, daß der römische Stuhl wenigstens nicht auf längere Zeit in Irrthum und Häresie verfallen könne; die Häresie, sagt er irgendwo geistreich, konnte denselben berühren, aber nicht besiegen. Deßhalb unterschied er die Indefektibilität im Glauben von der Infallibilität im Lehren und schrieb wenigstens jene dem heiligen Stuhle zu. Gegen diese Unterscheidung bemerkt jedoch Fénélon mit Recht, daß nach den Worten Jesu Christi Tu es Petrus . . . dem Petrus und seinen Nachfolgern der Beistand des heiligen Geistes zugesichert ist, nicht bloß um recht zu glauben, sondern um recht zu lehren. [1]) Wir modificiren diese Correktur durch die Lehre der alten Theologen, daß der persönliche Glaube der Nachfolger Petri nur insoweit gegen Irrthum garantirt ist, als es die Unfehlbarkeit der Lehre erfordert.

Lösung der Schwierigkeiten. Honorius.

4) Zu den bedeutendsten Schwierigkeiten, die man gegen das nunmehrige Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit von je erhoben hat, gehören der Fall des Honorius und die Entscheidungen der Päpste über das Verhältniß von Kirche und Staat.

Was den ersteren Fall betrifft, so steht fest, daß Honorius weder ex cathedra gesprochen, da er in dem incriminirten Schreiben

---

[1]) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 85.

[2]) Rohrbacher, l. c. p. 222.

ausdrücklich erklärt, er wolle die Frage von Einem oder zwei Willen in Christo nicht entscheiden, noch in der Sache selbst geirrt hat, da er nur in dem Sinne von Einem Willen in Christus geredet wissen wollte, als jeder Zwiespalt des höheren und niederen Begehrens von ihm auszuschließen sei. Wenn daher die sechste Synode den Honorius als Häretiker bezeichnet (firmator haereticorum), so gibt uns hiezu Papst Leo II. die unzweideutige Erklärung, wenn er an die spanischen Bischöfe schreibt, er habe mit dem Concil den Honorius anathematisirt, qui flammam haeretici dogmatis non ut decuit apostolicam auctoritatem incipientem exstinxit sed negligentia confovit.[1])

Verhältniß der Kirche zum Staate.

Ueber den zweiten Punkt könnten wir füglich mit Stillschweigen hinweggehen; da man aber in neuerer Zeit wiederholt so viel Staub darüber aufgewirbelt, daß die Päpste sich die Macht und das Recht zuschrieben, Könige ab- und einzusetzen, die Völker vom Eide der Treue zu entbinden u. s. w., so bemerken wir zur Beruhigung ängstlicher Gemüther, daß in den dogmatischen Constitutionen der Päpste diesen Letzteren keine anderen Befugnisse bezüglich der weltlichen Gewalt vindicirt werden, als das Recht, in Gewissensfällen um der Sicherheit der Seelen willen als oberste Lehrer und Hirten zu entscheiden. Es handelt sich also hier nicht um dogmatische Entscheidung particulärer Thatsachen, die sich ihrer Natur nach einer solchen entziehen, noch auch um eine civilrichterliche und politische, sondern, wie Fénélon bemerkt, um eine direktive und ordinative Gewalt.

Wir schließen diesen Abschnitt mit folgenden Worten des edlen Fénélon: „Was bleibt uns, theuerste Mitbrüder, übrig, als auszurufen: Wenn ihr unter euch eine schwierige und zweifelhafte Frage bemerkt und wenn die Worte der Richter in euren Thoren sich wider-

[1]) Vgl. den betreff. Abschn. in Rohrbacher's Kirchengeschichte. Schneemann, Honoriusstudien und die Aufsätze in den Concilszeitschriften.

sprechen, erhebet euch, gehet zu dem Orte, den der Herr erwählt hat. Haltet euch an diesen Mittelpunkt der Einheit des Glaubens, der ein fester und unveränderlicher Punkt ist. Kommet zu dem Opferer vom Stamme Levi und zu dem Richter, der in dieser Zeit sich aufgestellt wird finden." [1])

---

[1]) Rohrbacher, l. c. p. 993.

Zweiter Theil.

Die wesentlichen Attribute der Kirche (Credo sanctam Ecclesiam, catholicam).

Zu den wesentlichen Attributen der Kirche gehören die Sichtbarkeit, Einzigkeit, Einheit, Katholicität, Apostolicität und Heiligkeit.

Sichtbarkeit der Kirche.

1) Als menschliches Organ des Erlösers ist die Kirche sichtbar (visibilis); sichtbar in ihrem Haupte, in ihrer Hierarchie, ihren Gliedern; sichtbar in der Lehre, die sie bekennt, den Sacramenten, die sie spendet, den Gesetzen, die sie aufstellt. Und zwar ist diese Sichtbarkeit keine bloße Sichtbarkeit des Materials der Kirche, der sichtbaren Menschen, sondern die Kirche nach ihrem inneren Wesen, als Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, ist selbst sichtbar, gelangt zur äußeren Erkennbarkeit; sie ist die auf den Berg gebaute Stadt Gottes (Matth. 5, 14), ein hoch erhobenes Wahrzeichen für die Völker (velut signum levatum in nationes) (Conc. Vat. De fide, a. III.)

Einzigkeit der Kirche.

2) Einzig (unica) ist die Kirche, weil einzig Christus, der sich in sie eingeleibt, einzig der sichtbare Fels, auf den sie Christus gebaut, einzig die Hierarchie, das Opfer, der in sich geschlossene Organismus der Sacramente, einzig endlich wegen des ganz singulären

inneren wie äußeren Nexus, in welchem ihre Glieder durch die Kraft des heiligen Geistes mit einander verbunden (quasi conglutinati, Cyprian) sind.

Die Kirche ist daher kein Ideal, das in verschiedenen Zeiten auf verschiedene mehr oder minder vollkommene Weise oder gar in verschiedenen räumlich nebeneinanderstehenden Daseinsformen verwirklicht oder zu verwirklichen wäre. Idee und Realität der Kirche (nach ihrer objektiven Seite) sind eines und dasselbe. Die Kirche ist daher einzig wie Gott und der Gottmensch.

Die folgenden vier Prädicate kommen in dreifacher Beziehung in Betracht:

1. als wesentliche oder constitutive Attribute der Kirche;

2. als Grundprincipien der kirchlichen Rechtsordnung oder des Kirchenrechtes;

3. als Merkmale der Erkennbarkeit der Kirche.

Einheit der Kirche.

3) Die Kirche ist eine (una). Wie die Einzigkeit die Pluralität, so schließt die Einheit die Getheiltheit aus. Einheit ist Ungetheiltheit des Seins. Die Einheit und Einigkeit der Kirche ist Folge ihres Wesens als Gemeinschaft der Menschheit mit Gott durch Christus und seinen Geist. Wir können hiebei unterscheiden das Einigende, die Einigung und das Geeinigte. Das Letztere sind die in das Leben der Kirche eingehenden Personen oder socialen Organismen. Sie erhalten ihre Einheit durch das einigende Princip und das in ihnen erzeugte einheitliche Leben.

1. Die Einheit des Princips ist nach allen Momenten zu nehmen; sie gilt

a) von der causa efficiens, quae est Deus Pater per Christum in Spiritu Sancto. Eph. 1, 3 squ.

b) Der causa meritoria — Jesus Christus. Ib.

c) Der causa formalis, des Lebensprincips — Spiritus Sanctus. 1. Cor. 12, 13.

d) Der causa finalis, die vollendete Verbindung mit und Verklärung durch Christus. Eph. 4, 13.

e) Der causa exemplaris — unitas in Trinitate. Joan. 17, 22.

2. Die Kirche ist eins und einig in ihrem übernatürlichen Leben, das sie aus diesem einheitlichen Principe schöpft.

Dasselbe ist wieder eins in seinem Fundamente, eins in sich selbst und eins in seiner autoritativen Bethätigung.

a) Die Einheit des kirchlichen Lebensgrundes ist die Einheit des Glaubens, der selbst wiederum nach allen seinen Momenten, in Bezug auf das Objekt, auf den Formalgrund, auf die lehrende Autorität (Petrus) und das Princip der Vermittelung Ein Glaube ist. Der Eine Glaube aber und das Bekenntniß desselben auf Grund der Einen Taufe und der Einen Predigt, des Einen Wortes Christi ist initium, fundamentum et radix vitae supernaturalis ecclesiae, aber noch nicht ihr Leben selbst.

b) Das Leben der Kirche ist einheitlich in sich selbst. Auf dem einen Glauben ruhend und aus ihm hervorwachsend, besteht dasselbe principiell in dem Einen heiligen Geiste, der in allen Menschen, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, derselbe ist, und der Inhalt und das Lebensgesetz der Kirche ist. Eins ist dieses Leben, weil es vermittelt wird durch die Einen Sacramente und erhalten und genährt durch das Eine Lebensbrod, der communio mit Vorzug und das Eine Opfer (Joan. 6, 55. 28).

Mit der Einheit des Opfers ist auch die Einheit des Cultus gegeben.

c) Das Leben der Kirche ist endlich einheitlich in seiner autoritativen Bethätigung. Die Einheit des Glaubens, des Opfers und der Sacramente und des daraus hervorgehenden christlichen Lebens ist nämlich nicht eine zufällige, sondern ruht in der Einheit der kirchlichen Gewalt (Hierarchie) deren Einheitsprincip der Primat ist.

Das Prädicat una kommt also der Kirche in allen Beziehungen zu; sie ist ihrem Wesen nach wie in allen ihren Theilen eins und mit sich selbst in Einheit und Uebereinstimmung; Grund und Wurzel aller Einheitsbeziehungen aber ist die cathedra Petri: Unum caput, ergo unus episcopatus — ergo unum sacrificium unum baptisma — unus panis — una missio.

Die Katholicität der Kirche.

4) Die Kirche ist katholisch. Je mehr Etwas eins und in sich einig ist, desto mehr ist es universell oder katholisch.

Wir unterscheiden eine innere, intensive und eine äußere, extensive Katholicität. Die Allgemeinheit betrifft nämlich wie die Einheit die innere Natur und Wesenheit der Kirche und geht nicht bloß auf die Bestimmung der Kirche oder auf die Zukunft, sondern auch auf

die Vergangenheit und lebendige Gegenwart, also auf das Dasein der Kirche in allen Zeiten, insofern sie der inneren Anlage, dem Wesen der Kirche zu allen Zeiten inhärirt. Wir müssen daher die Allgemeinheit nicht als bloßes äußeres Merkmal oder Verhältniß, sondern als innere Eigenschaft und Wesensbestimmung betrachten. Die Allgemeinheit in diesem Sinne besagt, daß die Kirche als reale Gemeinschaft der Menschheit mit Gott ihrer Natur nach Alles umfassen und aufnehmen kann und soll, dazu durch den unverlierbaren Besitz Christi und seines Geistes, also ihrer innersten Constitution nach befähigt und bestimmt ist.

Intensive Katholicität.

Die intensive Katholicität der Kirche bedeutet demnach:

1. daß dieselbe für den ganzen Menschen ist, ihn ganz erfaßt, und in und mit ihm die ganze Schöpfung, die mit ihm zusammenhängt;

2. sie ist für die ganze Menschheit und für alle einzelnen ohne Ausnahme, sowie für alle Wechselbeziehungen der Menschen unter sich. Daher sind alle Menschen verpflichtet, in die Kirche mit all' ihren Verhältnissen einzugehen und in ihr ihr Heil zu wirken.

Extensive Katholicität.

Die Allgemeinheit der Kirche realisirt sich in Zeit und Raum in allmählicher Entwicklung; sie ist also eine fortwährend sich realisirende und auch insofern wirklich.

Im Raume stellt sich der intensive Charakter der Allgemeinheit auch extensiv als wirklich dar, indem die Kirche wirklich überall verbreitet ist oder wird, und wenigstens Repräsentanten aller Völker in sich aufnimmt, also ein über den ganzen Erdkreis verbreitetes Dasein gewinnt.

In der Zeit offenbart sich die innere Allgemeinheit der Kirche durch die ununterbrochene zeitliche Continuität ihres Daseins. In jeder Phase der Kirchengeschichte zeigt sich die ganze Eine Kirche und es stellt sich in den besonderen Formen, die jedem Zeitraum ihrer Geschichte angehören, doch die volle Totalität ihrer wesentlichen und nothwendigen Constitution dar.

Die Kirche römisch-katholisch.

Die Katholicität der Kirche ist in wesentlichem Zusammenhange mit ihrer Einheit zu denken; sie ist eine Manifestation und

Folge der letzteren. Daher auch der Ausdruck „römisch-katholisch" weit entfernt einen inneren Widerspruch zu bergen, die Katholicität der Kirche zur vollkommenen Anschauung bringt, indem er auf das Centrum hinweist, das alle Punkte der Peripherie zusammenfaßt, d. h. zur allumfassenden Gemeinschaft und Einheit zieht.

Apostolicität der Kirche.

5) Die Kirche ist apostolisch. Dieses Prädicat kann bedeuten: die Kirche ist noch ebenso wie sie war zu den Zeiten der Apostel, in ihrer Lehre, ihrer Gewalt und ihrem Ministerium. Es ist nämlich zu beachten und geht aus obigen Bemerkungen über die Katholicität hervor, daß nicht die Kirche, sozusagen, in die Zeit eingeht, sondern die Zeit in die Kirche, nicht die Kirche eintaucht in den Strom der geschichtlichen, intellektuellen und ethischen, socialen und politischen Entwicklung, sondern vielmehr die geistige Strömung durch die ewig sich selbst gleiche Realität der Kirche hindurchgeht und in ihr in verschiedenartiger Form Bestand gewinnt. Die Apostolicität in diesem Sinne ist also reell und begrifflich identisch mit der Einheit und zeitlichen Katholicität der Kirche.

Das Prädicat „apostolisch" wird daher, soll es anders ein selbständiges Prädicat sein, in einem anderen Sinne genommen werden müssen, als in dem Sinne der Identität der Kirche mit sich selbst. Diese andere eigenthümliche Bedeutung lehrt uns der Apostel (Eph. 2, 20; vgl. Apoc. 21, 14). Ausgehend vom Bilde eines Staates, einer Familie, eines Hauses, eines Tempels belehrt der Apostel die Ephesier und in ihnen alle Gläubigen, daß sie aufgebaut sind auf die Grundfesten der Apostel und Propheten. In der anderen Stelle (Apoc.) wird die Festigkeit und Unerschütterlichkeit des göttlichen Baues dadurch veranschaulicht, daß gesagt wird, die Stadt sei auf zwölf Grundsteine gebaut, welche die Namen der Apostel tragen. Der Kirche kömmt also das Prädicat apostolica zu, inwiefern sie auf das Fundament der Apostel gebaut ist und continuirlich darauf ruht. Ist der Sinn dieses Verhältnisses bestimmt, so ist auch die Bedeutung des Prädicates festgestellt.

Zur Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Apostel zu allen übrigen Gliedern der Kirche bis an's Ende der Welt stehen, muß vor Allem berücksichtigt werden, daß die Gewalt, die sie von Christus empfangen haben (Magisterium, Ministerium und Regimen)

durch die Herabkunft des heiligen Geistes zu einer ganz eigenthümlichen, göttlich menschlichen Institution geworden ist. Dieser eigenthümliche, göttlichmenschliche, apostolische Charakter ist daher der Ausübung jener Gewalt für immer aufgeprägt. Die Bedeutung des Prädicates „apostolisch" ist somit eine innere charakteristische und drückt eine wesentliche Seite des kirchlichen Organismus, der kirchlichen πολιτεία aus. Die unmittelbare Mission, welche die Apostel von Christus erhielten, sowie die Unmittelbarkeit der Verbindung derselben mit dem heiligen Geiste dauern nicht bloß als ausschließliche Thatsachen, sondern auch nach dem ursprünglich göttlichmenschlichen und apostolischen Charakter fort. Im Papste ist es jederzeit Petrus, in den Bischöfen als Körperschaft sind es ebenso die Apostel, welche fortwährend lehren, das Ministerium üben und regieren, und durch Papst und Bischöfe sind alle Gläubigen aller Zeiten den Aposteln und der apostolischen Vollgewalt unauflöslich verbunden.

Da die Theilnahme an der Erlösungsgewalt durch die äußerlich sichtbare Succession, Ordination, Mission und Union mit den Aposteln geschieht, so ist die Apostolicität nicht bloß Prädicat, sondern in seiner Erscheinung auch das unbestreitbarste Kennzeichen der wahren Kirche.

Die Heiligkeit der Kirche.

6) Die Kirche ist heilig. Auch dieses Prädicat kommt der Kirche sowohl ihrem Wesen als ihrer Bestimmung nach zu, d. h. die Kirche ist nicht bloß bestimmt, heilig zu sein und zu werden, sondern sie ist heilig, insoweit sie überhaupt ist. Dies folgt nothwendig aus ihrem allgemeinen Wesen als Gemeinschaft mit Christus. Zur näheren Ausführung des Prädicates der Heiligkeit lösen wir dasselbe in folgende drei Beziehungen auf: Ecclesia est

a) sanctificata; b) sancta; c) sanctificans.

a) Ecclesia est sanctificata durch ihr Seinsprincip, den heiligen Geist, durch den sie geworden ist, was sie ist, die Eine Braut Jesu Christi, sein Leib; durch den sie deßhalb auch die Eine und allgemeine ist. In all' den Beziehungen aber, in denen sie dies ist, ist sie daher auch geheiligt durch den heiligen Geist, in der Taufe und im Glauben als der allgemeinen, in der hierarchischen Gewalt als der speciellen Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste.

b) Ecclesia est sancta. Durch das freie Eingehen der einzelnen Glieder in die Heiligung, womit die Kirche geheiligt ist, wird die Kirche sancta und bewährt ihre Heiligkeit durch die Werke des in der Liebe thätigen Glaubens. Diese Heiligkeit ist eine Frucht, Anwendung und Besonderung der Heiligkeit des Gottmenschen, dessen Leben Idee und Richtschnur der Heiligkeit ist. Am vollkommensten realisirte sich diese Anwendung und Besonderung des heiligen gottmenschlichen Lebens in Maria und den Heiligen der Erstlingskirche, deren Heiligkeit dadurch selbst ideelle, vorbildliche Bedeutung für alle Nachkommenden gewonnen hat.

c) Die in ihrem Wesen geheiligte und in ihrem Eingehen in die Heiligung von Anfang an heilige Kirche ist deßhalb auch heiligend für Alle, zu allen Zeiten, überall und nach allen Beziehungen hin. Und zwar heiligt sie durch all' das, wodurch sie geheiligt und heilig ist Zu heiligen ist für sie Aufgabe, weil Natur und wesentliche Lebensfunktion. Daher der Umstand, daß Sünder in ihrem Schooße sich finden, ihre Heiligkeit in keiner Weise beeinträchtigt.

Rückblick.

Werfen wir nach dieser Darstellung des Grund- und Aufrisses des erhabenen Gottesbaues der Kirche noch einen Rückblick auf das denselben beherrschende Grundgesetz oder das metaphysische Wesen, und den wissenschaftlichen Begriff der Kirche, so werden wir die gegebene Begriffsbestimmung bestätigt finden und nunmehr in lebendiger, concret anschaulicher Weise erkennen, daß das Wesen der Kirche in der That Lebensgemeinschaft des Gottmenschen im Sinne der Theilnahme an seiner belebenden Kraft ist: Theilnahme an der wesentlichen Funktion seiner heiligsten Menschheit als Werkzeug aller Heiligung und Beseligung. Er übt diese Funktion (als heiligende) hienieden durch seine Kirche, um sie im Jenseits (als beseligende) durch alle Ewigkeit unmittelbar an allen Vollendeten zu üben, wenn wir ihn nicht mehr in der Umhüllung von Wort und Symbol besitzen, sondern von Angesicht zu Angesicht schauen werden (1. Cor. 13, 12).

Zweite Abtheilung.

Lehre von Gott dem Einen, Dreieinen und Schöpfer.

Lehre von Gott dem Einen.

Einleitung.

Die Kirche, Organ der Wahrheit.

Die Kirche ist das Organ zur lebendigen Vermittlung des höheren göttlichen Lebens, das der Menschheit principiell und vorbildlich in Christus dem Gottmenschen zu Theil geworden ist, das Organ der „Wahrheit und Gnade" (Joh. 1, 14), durch welche wir die Macht besitzen, Kinder Gottes zu werden (ib. 12), die nicht aus dem Willen der Natur, sondern aus Gott geboren sind (13), theilhaftig der göttlichen Natur (2. Petr. 1, 4).

In diesem Sinne ist die Kirche Autorität, d. h. bestimmende und erzeugende Macht eines höheren, im prägnanten Sinne aus Gott stammenden und zu Gott führenden, geistigen Lebens. Diese übernatürliche Autorität schließt aber nothwendig in sich folgende Attribute:

Die Kirche ist nemlich:

1) Inhaberin und untrügliche, vom heiligen Geiste geleitete Zeugin der in Christus offenbar gewordenen übernatürlichen Wahrheit;

2) unfehlbare Lehrerin und Auslegerin derselben;

3) endlich unfehlbare Richterin über die in der Menschheit auf Grund der Offenbarung und Lehre sich entwickelnde Glaubenserkenntniß.

Die Lehre von der Kirche als dem regulativen Princip des Glaubens und der gläubigen Erkenntniß führt uns folgerichtig auf diese drei Fragen:

1) Welches ist der Inbegriff aller jener Wahrheiten, welche die Kirche besitzt, glaubt und lehrt?

2) Welches sind die Offenbarungsthatsachen (in Schrift und Tradition), in denen diese Wahrheiten begründet sind?

3) Welches ist das Verständniß (intelligentia) dieses im Glauben erfaßten Inhaltes?

Dogmatischer Grundgedanke.

Dieses Verständniß hängt sowohl von der Beziehung ab, in welcher die geoffenbarten Wahrheiten zur Vernunft stehen, als auch von dem innern objektiven Zusammenhange dieser Wahrheiten unter sich. Die geoffenbarte Wahrheit bildet nemlich nach dem ihr specifisch eigenthümlichen Inhalte ein selbstständiges, in sich geschlossenes System von übernatürlichen, über die Vernunft erhabenen Wahrheiten, die sich wechselseitig bedingen und beleuchten. Dieses System zu entwickeln, den darin maßgebenden Grundgedanken aufzuzeigen, gehört zu den Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie.

Papst Pius IX. bezeichnet in seinem Breve vom 11. December 1862 [1]) den leitenden Grundgedanken des Systems der übernatürlichen Wahrheiten mit den Worten: Ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata cognoscuntur. Der Grundgedanke, der die geoffenbarten Wahrheiten zu einem Systeme verkettet, ist demnach „die übernatürliche Mittheilung und Offenbarung der göttlichen Natur".

Nicht bloß der Mensch, sondern überhaupt das vernünftige Geschöpf ist thatsächlich von Gott aus freiester, überschwänglicher

---

[1]) Denzinger, Enchiridion, p. 456 squ., ed. IV.

Liebe zu seinem unmittelbaren Lebensverkehre, zur unmittelbaren Anschauung seines verborgenen Wesens, das in einem für die bloße Natur auch des vollkommensten geschaffenen Geistes unzugänglichen Lichte wohnt (1. Timoth. 6, 16), bestimmt. Das innerste Wesen Gottes ist aber geheimnißvoll; Geheimniß ist daher der eigentlichste Inhalt der Offenbarung und der specifische Inhalt der Theologie. Da nemlich die Vorbereitung auf das Ziel zum Ziele selbst in Verhältniß stehen muß, unsere Bestimmung aber ist, Gott zu erkennen, wie ihn kein Geschöpf von Natur erkennen kann, so müssen wir schon hienieden das Göttliche nach der Weise des Göttlichen umfassen, um durch den Glauben der Geheimnisse, der unmittelbar in der göttlichen Wahrheit seinen Stand- und Stützpunkt hat (per fidem, quae ipsi veritati primae inhaeret), uns zur unmittelbaren Anschauung Gottes und des in ihm verborgenen Geheimnisses (Koloss. 1, 26) zu disponiren.

Die Theologie ist daher in einem doppelten Sinne theocentrisch; in Beziehung sowohl auf ihren Erkenntnißstandpunkt (Formalprincip), als auch in Beziehung auf ihren specifischen Inhalt, die übernatürliche Mittheilung des verborgenen göttlichen Wesens (Materialprincip): sie betrachtet mit einem Worte vom göttlichen Standpunkte aus einen übernatürlichen, specifisch göttlichen Inhalt.

System der übernatürlichen Wahrheiten.

Wenden wir den entwickelten Grundsatz auf den Kreis der geoffenbarten Wahrheiten an, dann erhalten wir die Gliederung des dogmatischen Systems. Zuvor aber haben wir den dogmatischen Grundgedanken, — (da die übernatürliche Mittheilung göttlicher Natur in der trinitarischen Lebensmittheilung einen geheimnißvollen innergöttlichen Grund hat, der Princip und Ziel aller übernatürlichen Mittheilung desselben nach Außen enthält), — noch näher zu bestimmen als „die zunächst immanente, innergöttliche, aber auch nach Außen frei überströmende übernatürliche Mittheilung und Offenbarung der göttlichen Natur".

Es ist daher nicht zutreffend, als den dem christlichen Glauben zu Grunde liegenden allgemeinen Gedanken den des persönlichen Gottes, und den in Christus sich offenbarenden Gott als die Concretion dieses Grundgedankens zu bezeichnen. Denn der Begriff

eines persönlichen Gottes ist kein specifisch übernatürlicher, darum auch kein specifisch theologischer Begriff; derselbe ist ferner nicht geeignet, als Grundlage für die trinitarische Wahrheit zu dienen, da die göttliche Trinität nicht der Proceß der sich selbst offenbar und so persönlich werdenden Gottheit, überhaupt kein Naturproceß ist; endlich ist Christus, der Gottmensch, in welchem allerdings alle Strahlen der geoffenbarten Wahrheit wie in einem Brennpunkte zusammenlaufen, viel mehr und etwas unendlich Höheres, als die concrete Gestaltung der im Gebiete des Geistes sich vollziehenden Offenbarung des persönlichen Gottes.

Betrachten wir das aufgestellte Princip der dogmatischen Diathese näher, so ergeben sich uns sofort zwei Haupttheile des dogmatischen Systems:

I. Die innergöttliche, geheimnißvolle und vollkommene Mittheilung der göttlichen Natur an den Sohn und den heiligen Geist, oder die Lehre von dem Einen dreipersönlichen Gott. (De Deo uno et trino.)

II. Die übernatürliche Mittheilung und Offenbarung der göttlichen Natur nach Außen: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, Christus der Gottmensch als Mittel- und Höhepunkt aller transeunten übernatürlichen Lebenscommunication Gottes.

A. Die ursprüngliche, übernatürliche Ordnung in der Erhebung des vernünftigen Geschöpfes zur unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott. (De Deo Creatore.)

1) Die Schöpfung als Voraussetzung und Substrat der übernatürlichen Ordnung;

2) das aus freiester, durch die Schöpfung in keiner Weise geforderter, superabundanter Liebe Gottes zu den vernünftigen Geschöpfen eingegangene übernatürliche Verhältniß durch Begründung der übernatürlichen Vollkommenheit

   a) der Engel,

   b) der Menschen.

3) Die Zerstörung der übernatürlichen Ordnung durch die Sünde oder die Lehre von der Sünde als der Negation und Aufhebung des Freundschafts- und Kindschaftsverhältnisses und der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott.

B. Die aus freiester Gnade und Barmherzigkeit wiederhergestellte übernatürliche Ordnung in der Menschheit (Erlösung).

1) Vorbereitung der Erlösung durch die im Glauben an den verheißenen Erlöser vorauswirkende Gnade desselben.

2) Die Menschwerdung als höchste übernatürliche Mittheilung Gottes nach Außen und die vom Gottmenschen, als Princip, Vorbild und Ziel der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott vollbrachte Erlösung, daher

a) die Person,

b) das Werk des Erlösers. (De incarnatione.)

C. Die Zuwendung der Erlösung an das Geschlecht und an die Einzelnen oder die Aufnahme derselben in die übernatürliche Lebensgemeinschaft des Erlösers und durch ihn Gottes:

1) zunächst durch die Heiligung mittels

a) der Gnade als ihrem Formalprincip (de gratia),

b) der Sakramente mit ihrem Mittel- und Quellpunkte, der Eucharistie, als den Instrumentalursachen der übernatürlichen Heiligung (de sacramentis);

c) der Kirche als dem mystischen Leibe des Erlösers, in welchem er selbst mit seinem Werke real fortlebt und fortwirkt (de ecclesia).

2) Durch die Vollendung oder die vollendete Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und Gott — Verklärung nach Leib und Seele, daher

a) Tod und Gericht als die Durchgangspforten zum ewigen Leben (daran sich anschließend die Lehre vom Reinigungsorte oder Purgatorium);

b) die Auferstehung des Fleisches und die Verklärung des Fleisches der Gerechten;

c) das ewige Leben in unmittelbarer Anschauung Gottes; (im Anschluß daran die ewige Strafe) — de Deo Consumatore oder de novissimis.[1])

Lehre der Symbole von Gott dem Dreieinen.

Der Glaube an den Einen dreipersönlichen Gott bildet den Gegenstand, den wir gegenwärtig zu behandeln haben. Das Symbolum Athanasianum bringt denselben auf folgenden kurzen Ausdruck:

---

[1]) Vgl. hiezu: Scheeben, Mysterien des Christenthums, S. 713.

Fides catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur.

In diesem Bekenntnisse liegen zwei Grundwahrheiten:

1) die Einheit der göttlichen Natur,

2) die Dreiheit der göttlichen Personen;

daher das Symb. Apostolorum: Credo in Deum; das Nic. Const. Credo in unum Deum; das Conc. Later. v. J. 649: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur . . . . unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus . . . . can. 1.

Diese beiden Punkte in Einheit bilden die Grundwahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses. Fragen wir nach dem Verhältnisse, in welchem beide Momente zu einander stehen, so darf nur dann die Dreiheit als die concrete Fassung der Einheit bezeichnet werden, wenn man die Einheit nicht, wie sie von der Vernunft erkannt wird, sondern als specifisch übernatürliche Wahrheit faßt, wie sie allerdings hier zu nehmen ist, denn es heißt: Credo in unum Deum.

Erster Theil.

Von Gott dem Einen.

Dogmatischer Gesichtspunkt der Lehre von Gott dem Einen.

Auch die natürliche Vernunft vermag das Dasein und die Einheit Gottes zu erkennen. Nicht diese natürliche Gotteserkenntniß jedoch ist es, deren Exposition uns hier obliegt, wenigstens nicht in erster Linie.

Wir haben vielmehr die Wahrheit des Einen Gottes zu betrachten, inwiefern sie Glaubenswahrheit, und in dem so eben erklärten Sinne Voraussetzung und Grundlage des übernatürlichen Gottesglaubens ist. Wir haben es daher mit dem theologischen Satze: Credo in unum Deum, nicht mit dem der Metaphysik angehörigen scio, novi Deum esse zu thun, und deßhalb bei der Begründung desselben aus theologischen Quellen zu schöpfen, und erst in zweiter Linie, um des wissenschaftlichen Verständnisses des Geglaubten willen, auf das Gebiet der natürlichen Vernunft zu recurriren. In dieser Beziehung aber begrenzen wir unsere Aufgabe dahin, zu zeigen, daß der in der göttlichen Offenbarung enthaltene und von dem Wesen einer wahrhaft übernatürlichen Ordnung geforderte Gottesbegriff auch der allein in der natürlichen Vernunft begründete ist.

Das Credo in Deum schließt in sich die beiden Beziehungen: Credo Deo und Credo Deum esse. Den Unterschied zwischen credere in Deum und credere Deum esse bezeichnet Jakob 2, 19. Geschichtlich fällt der positive übernatürliche Gottesglaube mit der vernünftigen Ueberzeugung von Gott zusammen. (Gen. 2, 15.) Hier

haben wir positive Offenbarung von Seite Gottes und positiven Glauben von Seite des Menschen, unmittelbaren Lebensverkehr zwischen Gott und Menschen. Hätte aber der göttliche Ruf in der natürlich-vernünftigen Organisation des Menschen keinen Widerhall gefunden, wie würde dann der Mensch den zu ihm sprechenden Gott auch nur verstanden haben?

Die Darstellung der allgemeinen Gotteslehre (De Deo uno) hat zunächst die Weise unserer Gotteserkenntniß, alsdann den Inhalt derselben in's Auge zu fassen.

Die Weise unserer Gotteserkenntniß.

(Quomodo Deus a nobis cognoscatur).[1]

Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß.

Wir können diesen Abschnitt der Gotteslehre bezeichnen als theologische Erkenntnißtheorie. Die Fragen, die uns hier beschäftigen, sind die, ob es eine natürliche Erkenntniß des Göttlichen gebe; ob im Bejahungsfalle dieselbe eine mittelbare oder unmittelbare; ob außer und über dieser natürlichen Gotteserkenntniß eine specifisch höhere möglich sei durch das lumen gratiae und das lumen gloriae. Mit andern Worten: Die natürliche Gotteserkenntniß ist zu betrachten in ihrer Beziehung zur übernatürlichen; sie muß daher geprüft und bestimmt werden nach ihrem historischen, psychologischen und metaphysischen Moment. In erster Beziehung ist zu widerlegen der Traditionalismus, der das historische Moment der Gotteserkenntniß als deren ausschließliches Princip geltend macht, in psychologischer Beziehung ist gegenüber der Theorie der eingebornen Gottesidee zu zeigen, daß der psychologische Proceß der menschlichen natürlichen Gotteserkenntniß ein vermittelter und deßhalb im Wesentlichen von dem der wissenschaftlichen nicht verschieden ist; in metaphysischer Beziehung endlich ist gegen Theosophismus, Ontologismus und Pantheismus nachzuweisen, daß die natürliche Gotteserkenntniß nicht in einer wesenhaften Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes oder in einer unmittelbaren Anschauung desselben, sondern in der Natur der Vernunft als einer geschaffenen Participation des ungeschaffenen Lichtes ihren Grund hat, und deßhalb auch nicht Erkenntniß des göttlichen

[1]) S. Theol. 1. qu. 12.

Wesens, sondern nur des göttlichen Daseins und analogische Erkenntniß der Beschaffenheit Gottes ist.

A. Lehre der heiligen Schrift.

über die natürliche Gotteserkenntniß.

Nach dem Apostel ist das Dasein Gottes, seine ewige Kraft und Gottheit in den Werken der Schöpfung offenbar und aus ihnen erkennbar, und liegt diese Erkenntniß dem vernünftigen Geiste so nahe, daß Niemand, der Gott nicht kennt, entschuldigt ist, Rom. 1, 14—22: Quia, quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles.

Die Unwissenheit der Heiden hat ihren Grund in dem Unverstande und der Verfinsterung, d. h. der Verderbtheit des Herzens, die das Licht des Geistes trübte und verfinsterte; sie hielten die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen — obscuratum est insipiens cor eorum (ibid.) — veritatem Dei in injustitia detinent (ibid. 18).

Die Lehre des Apostels findet sich schon im alten Bunde. Das Buch der Weisheit nennt „eitel" alle Menschen, in denen keine Erkenntniß Gottes ist, die aus dem sichtbaren Guten den, der da ist, nicht erkennen konnten, und auf die Werke achtend, nicht einsahen, wer der Werkmeister sei (Sap. 13, 1—5).

Aus der Schönheit der Schöpfung nämlich kann auf die viel größere des Schöpfers geschlossen werden: A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. Aus der Größe der Schönheit und der Schöpfung kann man der Aehnlichkeit nach *(ἀναλόγως)*, oder, wie Andere übersetzen, schlußweise den Schöpfer erschauen (ibid. v. 5).

Aus diesen Stellen geht hervor:

1) daß es eine natürliche, von der positiven Offenbarung unabhängige Erkenntniß Gottes gibt;

2) daß dieselbe einem Jeden nahe liegt und deßhalb Niemand, der derselben entbehrt, entschuldbar ist;

3) daß diese Gotteserkenntniß eine vermittelte ist, und auf

einem Schlusse aus der Schöpfung auf die Macht und Majestät ihres Urhebers beruht.

Was den letzten Punkt betrifft, so dürfte darüber der klare Wortlaut der angeführten Stellen kaum einen Zweifel aufkommen lassen. Für den ersten Punkt verweisen wir noch auf Rom. 2, 14. 15, wo der Apostel ausdrücklich von dem natürlichen Sittengesetze, das, wie wir alsbald zeigen werden, von der natürlichen Gotteserkenntniß unzertrennlich ist, im Gegensatze zum positiven Gesetze spricht: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciant, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis in cordibus suis. Wir werden auf diese Stelle sogleich wieder zurückkommen.

Der zweite Punkt endlich verlangt eine noch nähere Begründung.

Unmöglichkeit einer unverschuldeten Unkenntniß Gottes.

Propos. Non potest admitti ignorantia Dei, scilicet, Deum esse, invincibilis seu inculpabilis.

1) Unser Satz besagt: Wer zum aktuellen Vernunftgebrauch, d. h. zu vernünftig sittlichem Dasein erwacht ist, kann sich nicht in unüberwindlicher oder unverschuldeter Unwissenheit über Gott befinden.

2) Die Lehre der Kirche hierüber folgt aus der Verwerfung der Doktrin, daß die Beziehung der Sünde als Verletzung des Naturgesetzes (peccatum philosophicum) von der Beziehung derselben als Beleidigung Gottes praktisch getrennt sein könne (nicht „theoretisch unterschieden werden dürfe"). Prop. damn. ab Alexandro VIII. 1690.[1]

Die Proposition selbst lautet: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum quantumvis grave in illo, qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Dieser Satz ist als irrthümlich (erronea) verworfen; es gibt folglich keine Sünde, die bloße Vernunftsünde (im Sinne der Proposition)

---

[1]) Vgl. Denzinger, Ench. p. 343. ed. 3.

wäre, folglich auch, da eine solche offenbar möglich wäre, wenn es in Jemandem, der einer sittlichen Thätigkeit fähig ist, eine unverschuldete Unwissenheit Gottes geben könnte, keine unüberwindliche oder unverschuldete Unkenntniß Gottes.[1])

3) Die Beweiskraft der Stelle Rom. 1, 18 squ. liegt vorzüglich

1. darin, daß nach dem Apostel die Heiden ohne Ausnahme diese Erkenntniß Gottes haben oder haben konnten; denn es wird ihnen zum Vorwurfe gemacht, daß sie dieselbe in Ungerechtigkeit gefangen hielten;
2. daß diese Erkenntniß in ihrem Herzen geschrieben und mit dem diesem eingegrabenen Gesetze identisch sei, weßhalb sie auch darnach gerichtet werden (ibid. 2, 10).

Wenn der Apostel an der letzteren schon oben angeführten Stelle sich des Ausdruckes bedient: Ipsi sibi sunt lex, so bezeichnet er damit die in der Vernunft gegebene Erkenntnißquelle des Sittengesetzes gegenüber dem positiven Gesetz, mit Nichten aber den objektiven, verpflichtenden Grund desselben, der in Gott allein liegt. Den Apostel in diesem (hermesischem) Sinne erklären wollen, hieße ihm den Irrthum Kant's aufbürden, der das abstrakte sittliche Vernunftgesetz verabsolutirte und Gott zu dessen Vollstrecker herabsetzte: ein viel gröberer Irrthum, als der in der obigen Proposition von der Kirche verworfene.[2])

In welchem Sinne indeß der Apostel die Worte: Ipsi sibi sunt lex, genommen, ergibt sich schon, von allem Andern abgesehen, aus dem Zusatz: Qui ostendunt opus legis s c r i p t u m in cordibus suis.

Von selbst ist einleuchtend, daß das ignorare Deum esse und auch das dubitare, da es seinen Grund lediglich in der Freiheit des Willens hat, und direkt oder indirekt immer frei gewollt ist, ebendeßhalb auch immer schuldbar ist.

---

[1]) Der natürliche Zug der Vernunft erfaßt die sittlichen Wahrheiten concret, nicht in abstrakter Isolirtheit von ihrer lebendigen religiösen Grundlage. Das Gebot der Vernunft (der kategorische Imperativ) erscheint dem Bewußtsein als Kundgebung einer höheren Macht, als es die bloß logische Nothwendigkeit ist, als Heroldsstimme eines göttlichen Gesetzgebers.

[2]) Der Unterschied der Kant'schen Lehre von der der Proposition ist, daß diese die theoretisch zulässige Unterscheidung zur praktischen Trennung macht, Kant aber zur praktischen Trennung noch die theoretische Trennung fügt.

Es gilt von dieser Wahrheit mehr als von jeder andern: Veritas secundum mensuram vitae secundum veritatem.

B. Lehre der heiligen Väter.

Zweifacher Gesichtspunkt der Väterlehre.

Die Lehre der heiligen Väter kommt in einem doppelten Sinne in Betracht, nach ihrer positiven und nach ihrer wissenschaftlichen Bedeutung; das Erstere, inwiefern sie dem kirchlichen Glauben und der kirchlichen Lehre Ausdruck geben, in welcher Beziehung sie, da der Glaube der Kirche zu allen Zeiten derselbe ist, nothwendig übereinstimmen, vorausgesetzt, daß sie wirklich als Zeugen der Ueberlieferung auftreten (consensus patrum); das Letztere, inwiefern sie bestrebt sind, der Wahrheit eine wissenschaftliche Form zu geben, sie gegen die angeblich vom Standpunkt der Vernunft erhobenen Einwendungen zu rechtfertigen und, soweit möglich, zum wissenschaftlichen Verständniß zu bringen.

Uebernatürliche Erkenntniß Gottes.

1) Die heiligen Väter lehren eine übernatürliche Erkenntniß Gottes, welche keinem Geschöpfe, selbst den Engeln nicht, ohne Offenbarung möglich ist. Sie berufen sich hiefür auf die Lehre der heiligen Schrift, daß Niemand den Vater kennt, als dem es der Sohn offenbaren will (Luk. 10, 22.), daß Niemand Gott gesehen, außer der Eingeborne, der im Schooße des Vaters ist, und der allein erzählen konnte, was er schaute (Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit (Joh. 1, 18). Von dieser übernatürlichen Gotteserkenntniß spricht Tertullian, wenn er sagt: Deum nos a Prophetis et Christo, non a philosophis erudimur.[1])

Natürliche Gotteserkenntniß.

2) Außer der übernatürlichen durch den eingebornen Sohn Gottes vermittelten Gotteserkenntniß gibt es nach den heiligen Vätern auch eine wahre, natürliche Erkenntniß von Gott. Neque enim, sagt der heilige Augustin,[2]) divinorum librorum tantummodo

[1]) Adv. Marc. 2, 16.

[2]) De Trinitate l. 15. c. 1.

auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis, quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum conditorem.

Mittelbarkeit der natürlichen Gotteserkenntniß.

3) Diese natürliche Gotteserkenntniß ist ihrem Wesen nach keine unmittelbare, sondern durch die Geschöpfe vermittelt; selbst das Dasein Gottes wird nur durch die Spuren seiner Herrlichkeit in der Schöpfung erkannt, seine Wesenheit aber bleibt uns unzugänglich. „Gott ist unsichtbar wegen seiner Erhabenheit, unbekannt aber nicht wegen seiner Allen sich fühlbar machenden Providenz." [1]) „Wir behaupten", erklärt Basilius, „Gott zu kennen aus seinen Wirksamkeiten, seiner Wesenheit aber nahen wir uns nicht; denn seine Wirksamkeiten zwar steigen zu uns herab, seine Wesenheit aber bleibt uns unzugänglich." [2]) Derselbe Basilius frägt den Eunomius, der sich anmaßte, das Wesen Gottes zu kennen, woher er diese Erkenntniß nehme, ob aus der natürlichen, allen gemeinsamen Erkenntniß von Gott (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας)? Allein diese enthalte nur, daß Gott sei, nicht, was er sei.

Die natürliche Gotteserkenntniß, in welchem Sinne eine eingepflanzte?

4) Die Vergleichung der beiden aus Basilius angeführten Stellen zeigt uns, daß die Erkenntniß Gottes, obgleich sie eine vermittelte ist, der Seele doch so nahe liegt, daß man sie in einem gewissen Sinne als eine eingepflanzte bezeichnen kann. Der Ausdruck notio communis (κοινὴ ἔννοια), der von den der Vernunft naheliegendsten und mit ihrer actuellen Bethätigung sofort gegebenen Begriffen gebraucht wird, deutet darauf hin.

Unterschied von der wissenschaftlichen.

Wir haben deßhalb nach den heiligen Vätern innerhalb der natürlichen Gotteserkenntniß wiederum die eingepflanzte mit der Erhebung der Seele zu einem aktiven, sittlich-vernünftigen Dasein sofort sich vermittelnde Gotteserkenntniß von der wissenschaftlichen, die auf formellen Schlüssen

---

[1]) Irenaeus adv. haeres. 2, 6.

[2]) Basilius epist. 234. n. 1.

[3]) Contra Eunomium I. n. 12 squ.

beruht, zu unterscheiden. Es ist aber klar, daß im Wesen beider Erkenntnisse kein Unterschied sein kann; denn da unsere natürliche Gotteserkenntniß nach der unzweideutigen und übereinstimmenden Lehre der Väter eine wesentlich vermittelte ist, so kann nach ihnen das Verhältniß der eingepflanzten zur wissenschaftlichen Erkenntniß kein anderes sein, als das des formell Unentwickelten zu dem formell Entwickelten.

Die Gotteserkenntniß nicht eingeboren.

5) Von dieser eingepflanzten Gotteserkenntniß, und nicht von einer unmittelbaren, angebornen Gottesidee, geschweige denn von einer aus unmittelbarer Anschauung Gottes gewonnenen, ist es zu verstehen, wenn Clemens von Alexandrien [1]) sagt: „Den Vater und Schöpfer aller Dinge kennt Jeder von Natur." In demselben Sinne sagt Justin: [2]) „Der Name (die Erkenntniß) Gottes ist von Natur dem Menschen eingepflanzt." Und von den unwillkürlichen Zeugnissen dieser mit der Vernunft in dem erklärten Sinne gegebenen Erkenntniß ruft Tertullian aus: [3]) O testimonium animae naturaliter christianae! Den Beweis dafür, daß an diesen, wie an ähnlichen Stellen der heiligen Väter, nicht von einer eingebornen Gotteserkenntniß im strengen Sinne die Rede sei, hat Kleutgen geführt.[4])

Zusammenfassung.

6) Fassen wir das über die Lehre der heiligen Väter Gesagte zusammen, so lehren dieselben

a) eine natürliche Gotteserkenntniß, die sich specifisch von der übernatürlichen in der Richtung der unmittelbaren Anschauung Gottes liegenden unterscheidet.

b) Diese natürliche Gotteserkenntniß ist aber nicht allein in dem Sinne eine vermittelte, als sie nicht aus unmittelbarer Anschauung stammt, sondern auch in dem Sinne, daß sie nicht auf einer eingebornen Idee von Gott beruht, sondern durch die vernünftige Betrachtung der Geschöpfe vermittelt ist.

---

[1]) Stromata V.

[2]) Apolog. 2, 6.

[3]) Apolog. 1. c. 17.

[4]) Philos. d. Vorz. I. S. 721 ff.

c) Nichts destoweniger ist diese vermittelte Gotteserkenntniß so tief in der vernünftigen Natur des Geistes begründet, daß sie sich, soweit nicht die Verfinsterung des Herzens ihre Schatten in die Sphäre des Intellectes wirft, sofort mit der Entwicklung des Verstandes bildet, und selbst in jenen, die verderbten Herzens sind, zuweilen, wie in lichten Augenblicken durchbricht.[1])

C. Theologische Begründung.

Thatsache der Gotteserkenntniß.

In der Geschichte der Menschheit begegnet uns als eine der unleugbarsten und mächtigsten Thatsachen die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes, der Glaube an Gott. Ein Geschlecht vererbt diesen Glauben auf das andere als sein kostbarstes Vermächtniß, und keine Ueberlieferung findet in der Seele des den Eindrücken der Außenwelt sich öffnenden Kindes einen so tiefen, sein ganzes Wesen durchzitternden Wiederhall, als die Kunde von Gott.

Diese Thatsache zu erklären, ist Aufgabe der Wissenschaft. Theologie und Philosophie beschäftigen sich mit ihr. Die erstere betrachtet dieselbe vom Standpunkte der Offenbarung aus, und überläßt es der gläubigen Philosophie, die von der Offenbarung geforderte Erklärung auch als die philosophisch einzig berechtigte nachzuweisen.

Drei Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erklären.

Geschichtlich finden sich hauptsächlich drei Erklärungen, die vom theologischen Standpunkte aus als unhaltbar verworfen werden müssen. Es läßt sich nämlich fragen:

1) Ist jene Thatsache rein geschichtlich zu erklären und beruht jene allgemeine Ueberzeugung von Gott auf einer ursprünglich aus göttlicher Offenbarung stammenden Tradition, der Wiederhall aber, den dieselbe in allen Menschenherzen findet, auf dem Zuge der übernatürlichen, göttlichen Gnade? Oder

2) beruht dieses Echo auf einer in der Seele schlummernden habituellen Gotteserkenntniß (eingebornen Idee von Gott), die am traditionellen Glauben der Menschheit zur aktuellen Ueberzeugung sich entzündet? Oder endlich

---

[1]) Tertullian. de Anima.

3) hat es seinen Grund in einer unmittelbaren intellektuellen Berührung des göttlichen Seins mit dem der Seele, in einer unmittelbaren Anschauung desselben, oder selbst in einer wesenhaften Verwandtschaft des göttlichen mit dem menschlichen Geiste?

Die erste dieser Fragen bejaht der Traditionalismus, die zweite die Theorie der eingebornen Gottesidee, die dritte der Ontologismus und Theosophismus. Keine dieser Theorien besteht die theologische Prüfung. Die erste hebt die Selbstständigkeit der natürlichen Ordnung auf, die zweite verrückt das Verhältniß der übernatürlichen zur natürlich-menschlichen Ordnung, die dritte endlich macht die übernatürliche Ordnung unmöglich, indem sie die Grenzmarken des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen aufhebt. Wir haben dieß zunächst kurz im Einzelnen zu zeigen und dann die richtige Erklärung, welche zugleich die alttheologische ist, an die Stelle zu setzen.

I. Die traditionalistische Theorie.

Widerlegung des Traditionalismus.

Nach der Lehre des Traditionalismus ist der menschliche Geist, wenigstens, wie er thatsächlich ist, nicht im Stande, aus sich zu einer gewissen Ueberzeugung von Gottes Dasein zu gelangen, und bedarf der äußeren, göttlichen Offenbarung und der inneren Gnade.

Dieser Lehre gegenüber haben wir mit der Kirche den Satz festzuhalten:

Propos. Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare potest.[1])

1) Die aus der heiligen Schrift oben angeführten Stellen bezeugen, daß die Erkenntniß Gottes, die wir aus den Geschöpfen gewinnen, nicht bloß den Charakter der Wahrscheinlichkeit, was die Traditionalisten noch zugestehen, sondern vollkommener Gewißheit besitzt. Quod notum est Dei, sagt der Apostel, manifestum est in illis, wozu der heilige Anselm bemerkt: Notum Dei est, quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus.

2) Die übernatürliche Offenbarung hat die natürliche, der

---

[1]) Thesis 1. a Bautainio subsc.

Glaube die Vernunft zur Voraussetzung: Credere non possemus, sagt der heilige Augustin, nisi rationales animus haberemus.

Wie könnte man dem sich offenbarenden Gotte vernünftiger Weise glauben, wie ihn, auch wenn er von sich selber Zeugniß gibt, nur verstehen, wenn die Vernunft nicht im Stande ist, gewisse Wahrheiten, wie z. B., daß Gott ist, daß er sich offenbaren kann und sein Wort untrüglich ist, daß es Pflicht ist, diesem Worte zu glauben, unabhängig von der Offenbarung mit Sicherheit zu erkennen? Zwar bilden diese Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei) nicht den Grund des Glaubens; denn dieser ist die ewige Wahrheit unmittelbar selbst, wie sie an sich ist, aber sie sind der Grund der Vernünftigkeit des Glaubens, sie sind es, die in der einen oder andern Weise vorhanden, das obseqium fidei zum rationabile machen. In der That, es gäbe unter Voraussetzung der Richtigkeit des Traditionalismus keine Apologie des Glaubens gegen die skeptische Vernunft, und der Atheist wäre im Rechte, wenn er, auf seine Vernunft pochend, den Glauben, als vor ihrem Forum nicht gerechtfertigt, verweigern würde.

3) Der Traditionalismus untergräbt in seinen Consequenzen die metaphysische Grundlage der Möglichkeit einer übernatürlichen Erhebung des menschlichen Geistes zur Anschauung des göttlichen Wesens. Denn, vermag der menschliche Geist nicht von Natur auf eine seiner eigenthümlichen Seinsweise entsprechende Art das göttliche Sein selbstthätig zu erreichen, wie soll er zur unmittelbaren Berührung, zur selbstthätigen Anschauung desselben befähigt werden können? Mit andern Worten: Vermag der consequente Traditionalismus noch die aktive Geistigkeit der menschlichen Seele festzuhalten, wenn er ihr die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß abspricht? So erschüttert diese Theorie die Fundamente der übernatürlichen Ordnung, die sie zu stärken meint, indem sie die der natürlichen untergräbt.

II. Die Theorie der eingebornen Gottesidee.

Theorie der eingebornen Ideen.

Manche Theologen glauben die Natürlichkeit und Leichtigkeit der Gotteserkenntniß nicht anders erklären zu können, als dadurch,

daß sie eine der Seele von Haus aus eigene, — nicht erst durch Bethätigung der Vernunft gewonnene, — durch Unterricht und Erfahrung aber nur entwickelte Idee von Gott annehmen. Nach diesen Theologen ist — und dadurch unterscheiden sie sich von den Ontologisten und Theosophen — die Erkenntniß Gottes eine ihrem Ursprung, nicht aber ihrem Gegenstande nach unmittelbare, d. h. nicht entstanden aus der abstrahirenden Thätigkeit des Verstandes, aber auch nicht aus unmittelbarer Anschauung ihres Objektes und deßhalb auch nicht Erkenntniß des göttlichen Wesens, sondern des göttlichen Daseins. In diesem Sinne scheint Bossuet zu sagen: Gott legt in uns eine allgemeine Idee von sich, durch die er uns anregt, seinen vollen Besitz zu suchen.[1])

Natürliche Gotteserkenntniß reiner Geister.

Diese Ansicht trägt auf die menschliche ein Prärogativ der rein geistigen Natur über. Die habituelle Fähigkeit, den Keim der Erkenntniß Gottes und der Dinge als schöpferische Mitgift (species intelligibiles connaturales) zu besitzen, ist auch dem heiligen Thomas ein Vorrang des reinen Geistes.

Nur dem reinen Geiste kommt es zu, das Intelligible ohne Abstraktion vom Sinnlichen zu erfassen, und er ist dazu von vornherein durch Ideen, die man als eingeschaffen oder connatural bezeichnen kann, habituirt.

Gotteserkenntniß des ersten Menschen.

Dagegen ist es dem Menschen als einem sinnlich vernünftigen, nicht rein geistigen Wesen, natürlich, das Geistige im Sinnlichen zu erfassen und sich vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von den geschaffenen Wirkungen zur ungeschaffenen Ursache zu erheben.

Zwar schreibt der englische Lehrer dem ersten Menschen eine eingegossene Idee von Gott in dem Sinne, in welchem wir hier davon sprechen, zu, und bezeichnet sie als lumen spirituale menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa

---

[1]) Oeuvres X, p. 85. S. Gratry, Erkenntniß Gottes, Abschnitt „Bossuet“.

lucis increatae,[1]) aber er bezeichnet dieselbe als eine für den Menschen übernatürliche Gnadenwirkung und als etwas Natürliches nur für den Engel: Visio, quae est per medium, quod est species, est naturalis angelo, sed est supra naturam hominis; unde ad eam indiget lumine gratiae.[2])

Theologische Beurtheilung dieser Theorie.

Die theologische Bedeutung dieser Frage liegt darin, daß, wenn der Mensch von vornherein durch seine Natur schon im Besitz der Erkenntniß Gottes und damit der religiös-sittlichen Wahrheit ist, Unwissenheit und Concupiscenz nicht mehr die natürliche Folge der Beschränktheit seines Wesens sein können, und folglich der status integritatis, die Freiheit von Unwissenheit und Concupiscenz, die Herrschaft über das Sinnliche als Habitus, wie sie der erste Mensch als etwas frei von Gott Verliehenes, nicht Erworbenes besaß, nicht mehr als freigöttliche Gnade betrachtet werden kann. Ignoranz und Concupiscenz haben nemlich ihren Grund darin, daß sich der Mensch nur vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von den geschaffenen Wirkungen zur schöpferischen Ursache zu erheben vermag. Nimmt man aber einmal den status integritatis als die conditio naturalis des Menschen an, und schreibt man ihm die unmittelbare Erkenntniß Gottes und des Intelligiblen überhaupt als seine natürliche Mitgift zu, dann läßt sich überdies ein teleologischer Grund der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen nicht mehr angeben und man wird sich zu Theorien über die menschliche Natur genöthigt sehen, die in noch schreienderen Widerspruch zur geoffenbarten Wahrheit treten.

III. Die ontologistische und theosophische Erklärung.[3])

Wenn die soeben behandelte Ansicht auf einer Verkennung der menschlichen Natur und der ihr eigenthümlichen Weise des Seins

---

[1]) Vgl. 1. qu. 56. a. 3, wo dieselbe Erkenntniß als die den Engeln natürliche bezeichnet wird. Sie ist eine unmittelbare dem Ursprunge, nicht dem Gegenstande nach.

[2]) S. Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 357.

[3]) Vgl. zu diesem Abschnitt S. Th. 1. qu. 12. art. 4.

und Erkennens beruht, so liegt in diesen beiden Theorien eine viel gefährlichere Verkennung der geschöpflichen Natur überhaupt und ihres Verhältnisses zur göttlichen.

Ontologismus.

Nach der ontologistischen Erklärung beruht unsere Gotteserkenntniß auf unmittelbarer Anschauung Gottes. Demnach wäre die Natur des geschaffenen Geistes ohne übernatürliches Licht (lumen gloriae) fähig, den ungeschaffenen Geist zu schauen, eine Behauptung, die schon längst von der Kirche durch Verwerfung des Satzes „anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum“ [1]) zurückgewiesen worden ist. Zwar suchen die Ontologisten das theologisch Anstößige ihrer Lehre durch die Wendung zu mildern, die von ihnen behauptete Wesensanschauung sei als eine abstrakte zu denken und lasse deßhalb Raum für eine höhere übernatürliche Anschauung Gottes, wie die Offenbarung sie lehre. Diese Wendung aber ist ganz unwirksam, da das göttliche Wesen absolut einfach und überhaupt nicht bloß nach einer gewissen Beziehung, sondern schlechthin über der natürlichen Erkenntnißkraft jedes geschaffenen Wesens erhaben ist. Die von den Ontologisten angenommene abstrakte Wesensanschauung wäre eine Anschauung in Formen oder Ideen, in denen wir auch das endliche Sein auffassen (so die Idee „Sein“ selbst, woher auch der Ontologismus seinen Namen hat), was auf metaphysischem Gebiete zu pantheistischen Consequenzen führt.

Theosophismus.

Die theosophische Auffassung der Gotteserkenntniß, der im Grunde auch der Ontologismus angehört, hat zur Voraussetzung die Annahme einer wesenhaften Verwandtschaft des göttlichen und menschlichen Geistes. Nach ihr beruht die Erkenntniß Gottes auf unmittelbarer Kundgebung und Erscheinung Gottes in der Seele, und sie geht dabei von dem Princip aus, daß Verwandtes nur durch Verwandtes wahrhaft erkannt werden könne. Diese Theorie tritt in

---

[1]) S. Denzinger p. 172.

verschiedenen Formen auf, in denen der eigentliche Grundgedanke mehr oder minder verhüllt ist. Wir begnügen uns damit, auf eine moderne Fassung derselben zu reflektiren, die um so mehr Beachtung verdient, als ihr Urheber sorgfältig bemüht ist, sie gegen pantheistische Consequenzen sicher zu stellen.

Theorie Kuhn's.

Nach der Ansicht, die wir im Auge haben, erkennt der menschliche Geist nicht bloß das Dasein, sondern auch das Wesen Gottes zwar nicht durch unmittelbare Anschauung weder im ontologistischen, noch im pantheistischen Sinne — nach den Pantheisten schaut der endliche Geist das göttliche unmittelbar im eigenen, mit dem göttlichen identischen Wesen —, wohl aber in sich selbst als einer Offenbarung und Kundgebung und einem Reflexe des göttlichen Wesens ohne Schluß, wie man das Bild im Spiegel und zugleich mit dem Spiegel erkennt. [1])

Der Geist ist nämlich nach dieser Theorie die vollkommenste Offenbarung und Kundgebung Gottes; in ihm spiegelt sich daher direkt und unmittelbar das göttliche Wesen und ist deßhalb daraus unmittelbar, d. i. ohne Schluß erkennbar. Dem wird aber eine doppelte Beschränkung hinzugefügt: einmal ist der Geist nur dann ein treuer Spiegel des göttlichen Wesens, aus dem dasselbe rein und in seiner persönlichen Transcendenz erkannt werden kann, wenn seine sittliche Persönlichkeit ungetrübt ist; [2]) zweitens aber ist das im Geiste reflektirte Gottesbild nur Erkenntnißelement, das zur aktuellen Gotteserkenntniß durch vernünftige Weltbetrachtung erst fortbestimmt werden muß. [3])

Widerlegung derselben.

Betrachten wir diese Auffassung, die dem jungen Theologen um so anziehender erscheint, als sie von ihrem Urheber sehr geistvoll durchgeführt wird, so fällt vor Allem auf, daß die Gotteserkenntniß auf ein subjektives Element — den göttlichen Sinn, die sittliche

---

[1]) Kuhn, Dogmatik I. 1. Aufl. S. 590. 614 ff.

[2]) Dogmatik I. S. 612.

[3]) Ebd. S. 591.

Persönlichkeit gebaut wird. Damit wird der objektive Charakter unserer Gotteserkenntniß aufgehoben, wie denn auch der Vertreter derselben die strenge Beweisbarkeit des Daseins Gottes in Abrede stellt; es sprechen daher gegen diese Ansicht schon, wenigstens theilweise, die Gründe, welche wir gegen den Traditionalismus beigebracht haben. Weiterhin schreibt diese Ansicht der Natur des geschaffenen Geistes Etwas zu, was demselben nur durch übernatürliche Erhebung zu Theil werden kann, eine Erkenntniß des göttlichen Wesens, ein Irrthum, der dadurch noch gesteigert wird, daß diese Erkenntniß aus dem Geiste selbst und unmittelbar geschöpft werden soll.

Wesenserkenntniß Gottes. Bedingungen derselben.

Nach dem heiligen Thomas kann keine Idee (species intelligibilis), und wäre sie auch die vollkommenste, eine Wesenserkenntniß Gottes vermitteln, um so weniger aber kann das Wesen des Geistes selbst als ein solches Erkenntnißmittel dienen. In den Seligen vertritt daher in geheimnißvoller Weise das göttliche Wesen selbst die Stelle des Erkenntnißbildes; sie bedürfen aber überdies der Stärkung ihrer natürlichen Erkenntnißkraft durch eine übernatürliche Theilnahme des ungeschaffenen Lichtes, durch das lumen gloriae.

Wie könnte man also zugeben, daß der natürliche Menschengeist ohne diese beiden Bedingungen das Wesen Gottes erkennen könne? Das göttliche Wesen in einem Erkenntnißmittel schauen, sagt der heilige Thomas, [1]) heißt das göttliche Wesen nicht schauen.

Die Behauptung, der endliche Geist sei die vollkommenste Kundgebung Gottes und ein Reflex des göttlichen Wesens, hat deßhalb nur dann einen Sinn, wenn man eine wesenhafte Verwandtschaft des göttlichen mit dem menschlichen Geiste annimmt, d. h. sich strenge zum Grundsatz des Theosophismus bekennt.

Daß aber dieser Grundsatz die übernatürliche Ordnung unmöglich macht, bedarf wohl keines Beweises. Wie könnte es eine Mittheilung göttlicher Natur aus freier göttlicher Gnade geben, wenn der endliche Geist schon von Natur göttlichen Wesens theilhaftig ist? Der heilige Thomas schreibt [2]) den Engeln zwar in ähnlicher

[1]) S. Th. 1. qu. 12. a. 2.
[2]) S. Th. 1. qu. 56. a. 3.

Weise wie Kuhn dem Menschen eine unmittelbare Erkenntniß Gottes aus dem dem reinen Geiste eingeprägten Bilde Gottes wie aus einem Spiegel (cognitio specularis) zu, aber diese Erkenntniß ist ihm keine Wesenserkenntniß: Non tamen ipsam essentiam Dei videt. Ein Unterschied ist überdies nicht zu übersehen, daß jenes Bild nach Thomas nicht das Wesen der Engel selbst, sondern ihnen wie eine eingeborne Idee eingeprägt ist.

Widerlegung der Gegengründe.

Beleuchten wir nunmehr einige der Gründe, von welchen die Vertreter der Annahme einer unmittelbaren Gotteserkenntniß in dem einen oder andern Sinne geleitet werden. Gott, sagt man, wird nur von Gott erkannt. Dieser Satz ist in verschiedenem Sinne wahr, nur nicht in ontologistischem und theosophischem. Er ist wahr 1) im subjektiven Sinne. Gott wird durch Gott erkannt, inwiefern wir durch das natürliche Vernunftlicht, das eine Participation und eine Aehnlichkeit des ewigen ungeschaffenen Lichtes ist, in welchem Gott sich selbst erkennt, zur Erkenntniß Gottes gelangen. Ferner wird Gott durch Gott erkannt, inwiefern uns Gott durch seinen erhaltenden und leitenden Einfluß zur aktuellen Erkenntniß seiner selbst führt, ein Einfluß, der, weil auf die Erkenntniß sich beziehend, als Erleuchtung bezeichnet werden kann und muß.

Jener Satz ist 2) wahr im objektiven Sinne, insofern jede Wahrheit, die zu Gott führt, ein Abglanz und eine Aehnlichkeit der ewigen Wahrheit ist. [1]) Dagegen ist derselbe durchaus falsch und verwerflich, wenn er besagen will, Gott werde vom endlichen Geiste in seiner nackten Natürlichkeit unmittelbar geschaut oder überhaupt seinem Wesen nach erkannt; denn kein Geschöpf ist von Natur fähig, dem „unnahbaren" Lichte sich zu nahen, und jeder geschaffene Geist verhält sich zum ungeschaffenen Lichte, wie schon Aristoteles vom Intelligiblen sagte, nicht anders als wie die Nachteule zum Lichte der Sonne. [2])

Unserer Gotteserkenntniß, sagt man (Gratry: Von der Erkenntniß Gottes), muß ein Ferment, eine Spannfeder, die, im Innersten der

---

[1]) Vgl. hierüber Kleutgen, Philos. d. Vorz. I. S. 91. 97.

[2]) Metaph. α. 933. b. 9.

Seele thätig, zum vollen geistigen Besitze Gottes antreibt, zu Grunde liegen, wie ließe sich sonst ihre Intensität, die Kraft, womit sie den ganzen Menschen ergreift, erklären? Dieses Ferment, diese Spannfeder aber sei nichts Anderes, als die der Seele immanente Idee von Gott. Was erwiedern wir hierauf? Allerdings die Kraft, die Intensität, die Allgemeinheit der Gotteserkenntniß ist Thatsache, die erklärt sein will; aber auch Unwissenheit und Irrthum sind es, und auch sie verlangen eine Erklärung. Ohne Zweifel liegt unserer Gotteserkenntniß ein Ferment, eine Spannfeder zu Grunde; aber diese Spannfeder ist die Vernunft selbst, als eine Theilnahme des göttlichen Lichtes. Alle Strahlen, die von ihr ausgehen, alle intellektuellen Bewegungen und Strebungen convergiren gegen Gott. Ist ja der Geist seinem ganzen Wesen nach darauf angelegt, zu dem Principe, von dem er ausgegangen, vollkommen zurückzukehren. Aber diese intellektuelle Rückkehr zu seinem Princip vollzieht sich entsprechend der ihm eigenen Seinsweise durch Erhebung vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von den Wirkungen zur Ursache. Er erkennt in sich und außer sich die Wirkungen und Spuren eines höheren unendlichen Geistes und findet in diesem die lebendige Quelle dessen, worauf sein innerstes Wesen, das unbegrenzt nach dem Wahren und Guten verlangt, gerichtet ist, nämlich die absolute Wahrheit und absolute Güte. Diese Auffassung des psychologischen Processes unserer Gotteserkenntniß allein erklärt einerseits die Kraft und Universalität derselben, andrerseits aber auch die Möglichkeit der Unwissenheit und des Irrthums.

Die göttliche Vorsehung als Moment der Gotteserkenntniß.

Dabei ist überdies nicht zu vergessen, daß hier nicht von der wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes, sondern von der allgemeinen, in allen Menschen unwillkürlich sich bildenden die Rede ist, bei der als wesentliches Moment die Leitung der göttlichen Vorsehung, die ihr Geschöpf in den unumgänglich nothwendigen Mitteln zu seinem Ziele nicht mangelhaft läßt, in Rechnung gebracht werden muß. Andererseits ist aber auch leicht ersichtlich, daß der Gang des wissenschaftlichen Processes wesentlich derselbe ist, wie der psychologische des populären Bewußtseins, womit von vornherein dem Widerspruch zwischen dem theoretischen und praktischen Interesse des Menschen-

geistes, wie wir ihm wohl bei den von uns bekämpften Theorien begegnen, vorgebeugt ist.

Lehre des heiligen Thomas vom Formalen der Gotteserkenntniß.

Wir fassen zum Schlusse dieser Untersuchung noch die scharfsinnige Lehre des heiligen Thomas vom formalen Wesen unserer Gotteserkenntniß in folgenden Sätzen zusammen:

1) Kein geschaffener Intellekt besitzt von Natur die Fähigkeit, Gott zu schauen oder das Wesen Gottes zu erkennen.[1])

Die Weise der Erkenntniß entspricht der Weise des Seins. Einem geistig erkennenden Princip ist es zwar wesentlich, Alles erkennen zu können, weil es das Sein als solches erkennt, jedoch erkennt es nur nach der ihm eigenthümlichen Weise des Seins. So ist es einem sinnlich-vernünftigen Wesen natürlich, das Intelligible im Sinnlichen zu erkennen, während es von dem rein Intelligiblen, der reinen Form und um so mehr von dem schlechthin Seienden nur eine abstrakte, vermittelte Erkenntniß besitzt. Dem reinen Geiste aber ist es natürlich, das rein Intelligible, die reine Form zu erkennen; vom reinen Sein dagegen, das, zu keiner begrenzten Form determinirt, die Fülle des Seins, absolut seiend ist, besitzt es keine unmittelbare Wesenserkenntniß, sondern nur die unmittelbare Erkenntniß, daß es ist, und eine analogische, aus der Erkenntniß begrenzter Formen geschöpfte Erkenntniß dessen, was und wie es ist. Eine Wesenserkenntniß des schlechthin Seienden kann deßhalb nur diesem selbst natürlich sein.

2) Das Wesen Gottes kann durch kein Erkenntnißbild geschaut werden, und es kann deßhalb auch kein geschaffenes Wesen als Erkenntnißmittel desselben dienen.[2])

Jedes Erkenntnißbild ist determinirte Form, determinirt durch ihr endliches Subjekt und kann deßhalb nicht die Erkenntniß des schlechthinigen, unendlichen Seins vermitteln. Aus demselben Grunde vermag kein geschaffenes Wesen als Mittel der Erkenntniß des ungeschaffenen Wesens zu dienen.

3) Gleichwohl kann das vernünftige Geschöpf zur

---

[1]) S. Th. 1. qu. 12. a. 4.

[2]) Ibid. a. 2. 4.

Anschauung Gottes erhoben werden und ist in der thatsächlichen Ordnung zu dieser Erhebung wirklich bestimmt.[1])

Der Grund dieser Möglichkeit liegt in der Natur des endlichen Geistes selbst, in seiner Freiheit von der Materie und der darin begründeten Abstraktionskraft desselben. Cum intellectus creatus per suam naturam natus sit, apprehendere formam concretam, et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari, ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens.[2])

4) Diese Erhebung schließt aber zwei Bedingungen in sich:

1. daß sich das göttliche Wesen dem geschaffenen Geiste unmittelbar (ohne Erkenntnißmittel) intellektuell verbinde,
2. daß die Vernunft zu dieser Anschauung, die ja eine Thätigkeit, und zwar die höchste des Geistes ist, durch ein höheres göttliches Licht gestärkt werde.[3])

Requiritur ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum.[4]) Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso.[5])

5) Der menschliche Geist besitzt eine natürliche Erkenntniß von Gott; er erhebt sich nämlich von den sichtbaren Wirkungen zur unsichtbaren Ursache und gewinnt so eine mittelbare Erkenntniß des Daseins und der Beschaffenheit Gottes, so weit die letztere in den sichtbaren Wirkungen zur Offenbarung kommt.[6])

Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia . . . . . ex eis (sensibilibus)

---

[1]) S. Th. 1. qu. 12. a. 1.
[2]) Ibid. a. 4. ad 3.
[3]) Ibid. a. 4. u. 5.
[4]) Ibid. a. 2.
[5]) Ibid. a. 4.
[6]) Ibid. a. 12.

perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata.

6) Außer der natürlichen Gotteserkenntniß gibt es eine höhere durch das Licht der Gnade. Dieselbe hat die übernatürliche Anschauung Gottes zur Norm und zum Ziel. Demgemäß besteht sie sowohl in Aufschlüssen über das verborgene Wesen und die geheimnißvollen Rathschlüsse Gottes (Mittheilung neuer Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge), als auch in der Stärkung des natürlichen Lichtes der Vernunft durch das höhere Licht der Gnade.[1])

Die Gotteserkenntniß ihrem Inhalte nach.

Vorbemerkungen.

Eintheilung.

Nach den im ersten Abschnitte gewonnenen Resultaten gelangen wir zur Erkenntniß Gottes mittels der Geschöpfe; aus den Geschöpfen aber läßt sich zunächst nur das Dasein Gottes erschließen, und eine analogische Erkenntniß des Wesens und der Beschaffenheit Gottes gewinnen. Wir haben deßhalb zu handeln

I. Vom Dasein.

II. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

I. Das Dasein Gottes.

Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

1) Die Beweisbarkeit des Daseins Gottes ist zwar bereits durch das Vorausgehende hinreichend festgestellt und wird, wie wir gezeigt haben, durch den theologischen Standpunkt gefordert. Das populäre Bewußtsein von Gott ist einerseits ein sicheres und ge-

---

[1]) S. Th. 1. qu. 12. a. 13.

wisses, andererseits ein durch die Geschöpfe vermitteltes; es bedarf daher nur der strengwissenschaftlichen Ausbildung der in diesem Bewußtsein liegenden Dialektik, um zu den Beweisen für das Dasein Gottes zu gelangen. Daß aber diese Beweisbarkeit eine Forderung des theologischen Standpunktes ist, ersahen wir leicht daraus, daß nur unter der Voraussetzung einer wesentlich vermittelten Gotteserkenntniß die Möglichkeit der Erhebung zu einer specifisch höheren Weise der Erkenntniß des Göttlichen gegeben ist. Da man aber in neuerer Zeit gerade vom theologischen Standpunkt aus die Beweisbarkeit des Daseins Gottes bestreiten zu müssen glaubte, so wollen wir wenigstens einige der erhobenen Einwürfe kurz beantworten.

Widerlegung der Einwürfe katholischer Theologen.

Ein durch logische Operationen herausgefundener, demonstrirter Gott, sagt man, wäre nicht der Gott des religiösen Bewußtseins, an den wir glauben, zu dem wir beten, sondern ein Götze, das Produkt der sich selbst vergötternden Vernunft.[1]) Aehnlich Klee: „In der Meinung, daß Gott zuerst bewiesen werden müsse, ist derselbe zum voraus verleugnet, inwiefern er nicht als Urvoraussetzung, Urbedingendes und Allbedingendes anerkannt und inwiefern er ohne und gegen seinen Willen (!) mittels des menschlichen Schlußvermögens zu unserer und Anderer Erkenntniß gebracht werden soll, Gott so der Creatur exponirt und subjicirt wird" u. s. w.[2])

In diesem Einwurfe sind drei falsche Voraussetzungen oder Annahmen enthalten:

1) Ist darin der Erkenntnißgrund mit dem Seinsgrund verwechselt und vorausgesetzt, daß nur der Seinsgrund als Erkenntnißgrund dienen könne.

2) Wird, vorausgesetzt, daß nur deduktive Beweise (demonstrationes propter quid) wahrhaft stringent seien.

3) Endlich wird vorausgesetzt, daß die streng beweisende Vernunft das Denkobjekt producire, statt durch das letztere bestimmt zu werden.[3])

---

[1]) Kuhn, a. a. O. S. 624.

[2]) Dogmatik, 4. Aufl. S. 242.

[3]) Vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen. S. 437 ff.

Man erinnert ferner an das Wort des Apostels: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter ist," und sagt: „Die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntniß Gottes ist der Glaube."[1])

Wir erwidern: Der Glaube, von welchem hier und Hebr. 11, 1 die Rede ist, ist nicht der natürliche (Vernunft-) Glaube an Gott, sondern der übernatürliche Glaube, der den Anfang und Grund der Rechtfertigung bildet. Der obige Einwurf enthält somit entweder die Voraussetzung, daß es nur eine übernatürliche Erkenntniß Gottes gibt, d. h. die Leugnung der natürlichen Gotteserkenntniß, oder er implicirt die theologisch unerträgliche Behauptung, daß der Vernunftglaube an Gott die Grundlage der Rechtfertigung und Beseligung sei.[2])

Die Kant'schen Einwürfe.

2) Die vom philosophischen Standpunkt gegen die Beweisbarkeit des Daseins Gottes besonders von Kant erhobenen Einwürfe zu widerlegen, liegt außerhalb unserer Aufgabe.

Charakteristitik des Systems.

Es genügt, den eigenthümlichen Standpunkt zu kennzeichnen, von dem aus sie gemacht sind und mit dem sie stehen und fallen. Kant setzte sich als Problem zur Lösung vor: „Die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit unserer apriorischen Erkenntnisse wissenschaftlich zu begründen. Da er aber den Gewißheitsgrund in die Denknothwendigkeit setzte und somit wesentlich subjectiv faßte, gelangte er zu dem die Objektivität (d. i. die objektive Realität) jener Erkenntnisse vollkommen verflüchtigenden Resultate, dieselben seien nur auf dem Gebiete der Erfahrung gültig, weil sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung in sich enthalten; über die Erfahrung hinaus besitzen sie keine Geltung und vermögen uns deßhalb über das „Ding an sich" und seine übersinnlichen Principien keinen Aufschluß zu

---

[1]) Kuhn, ebend. S. 625.

[2]) Vgl. Schäzler a. a. O.

geben. Damit war die Möglichkeit eines Beweises für Gottes Dasein abgeschnitten; denn auch das Causalitätsprincip, auf dem alle Beweise für dasselbe beruhen, gilt nach Kant nur innerhalb der Erfahrung. Die Erfahrung nämlich (äußere wie innere) bietet uns nach diesem Philosophen einen mannigfaltigen Stoff der Erkenntniß dar, welcher, zunächst in die Anschauungsformen der Sinnlichkeit aufgenommen, durch die Formen des Verstandes zu wirklichen Erkenntnissen verarbeitet und geordnet wird. Den Schlußstein zu den auf solche Weise entstehenden Erkenntniß- oder Vorstellungsreihen bilden die Ideen der Vernunft.[1]) Diese, welche gleichsam das Gesetz oder die Summe jener Reihen ausdrücken, und zu denen auch die Idee Gottes gehört, haben deßhalb so viel oder so wenig objektiven Charakter, als diese selbst, oder, wie Kant sich ausdrückt, sie sind für die theoretische Vernunft nur von regulativem, nicht constitutivem Gebrauch. Kant machte nun zwar die Existenz Gottes zu einem Postulat der praktischen Vernunft, d. h. er forderte den Glauben an die Existenz Gottes als Constitutiv der sittlichen Weltordnung, wies aber Gott eine so untergeordnete Stellung in dieser Ordnung an, daß sein Nachfolger Fichte das Dasein Gottes gänzlich verwarf und die sittliche Weltordnung selbst als das Absolute erklärte.

Der destruktive Einfluß der Kant'schen Philosophie auf die Theologie zeigte sich unter Anderem darin, daß manche Theologen, denen der Kant'sche „Glaube" eine doch gar zu gebrechliche Stütze und ein zu geringes Surrogat der Gotteserkenntniß dünkte, sich verleiten ließen, die Ueberzeugung von Gott auf dem Wege einer höheren Erfahrung („Vernunfterfahrung") entstehen zu lassen, um ihre Objektivität zu sichern, und so in das gefährliche Fahrwasser des Theosophismus geriethen. Kant hatte ihnen durch seine Kritik die natürlichen Quellen der Gotteserkenntniß verschüttet, und sie suchten nun auf Wegen, die der menschlichen Natur als solcher nicht offen stehen, vergeblich nach neuen.

Principien für die Widerlegung Kant's.

Für die Widerlegung der Kant'schen Philosophie sind die Principien der in den alten katholischen Schulen hergebrachten Philosophie

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 5. Aufl. S. 391.

vollkommen ausreichend. Diesen zufolge liegt der Gewißheitsgrund nicht in der Denknothwendigkeit, sondern in der objektiven Evidenz; und die Grundbegriffe des Verstandes sind nicht leere, durch den Stoff der Erfahrung zu füllende, subjektive Denkformen, die den Möglichkeitsgrund der Erfahrung bilden, sondern durch den das Intelligible im Sinnlichen erfassenden Verstand aus der Erfahrung abstrahirt; es kommt ihnen deßhalb objektive Realität und wegen ihres allgemeinen, vom Sinnlichen unabhängigen, idealen Gehaltes eine das Gebiet der sinnlichen Erfahrung schlechthin transcendirende metaphysische Bedeutung zu. So ist z. B. der Begriff der Ursache, obgleich aus der Erfahrung abstrahirt, doch seinem idealen Gehalte nach von der Erfahrung völlig unabhängig; es gilt daher das Causalitätsprincip jenseits der Erfahrung nicht minder als innerhalb derselben. Das Weitere überlassen wir der Philosophie und verweisen besonders auf Kleutgen's Philosophie der Vorzeit, Band I. S. 560ff.

Nothwendigkeit der Beweise für Gottes Dasein: dasselbe nicht unmittelbar evident.

3) Das Dasein Gottes ist nicht bloß eines Beweises fähig, sondern auch bedürftig. Der heilige Thomas wirft die Frage auf: Utrum Deum esse sit per se notum? Er antwortet darauf mit der Unterscheidung, dasselbe sei per se notum quoad se, nicht aber quoad nos. Man hat diese Unterscheidung beanstandet und gefragt, woher man denn wissen könne, daß das Dasein Gottes per se notum quoad se ist, wenn der unmittelbare Zusammenhang des Daseins und Wesens Gottes für uns unerkennbar ist und der Satz gilt: Deum esse, non est per se notum quoad nos? Dagegen ist zu bemerken, daß uns der unmittelbare objektive Zusammenhang, oder vielmehr die Identität des Seins Gottes mit seiner Wesenheit keineswegs unbekannt ist, und wir deßhalb mit Recht sagen können, objectiv betrachtet schließe das Wesen Gottes das Dasein in sich; aber wir gelangen zu dieser Erkenntniß auf anderem Wege, als dem der einfachen Betrachtung des Begriffes von Gott, da wir einen solchen, der das göttliche Wesen an sich ausdrückte, nicht besitzen, noch besitzen können. Die thomistische Unterscheidung bleibt sonach in voller Kraft bestehen.

---

¹) S. Th. 1. qu. 2. art. 1.

Diese Beweise aposteriorisch.

Die Beweise für Gottes Dasein können daher nur aposteriorische (demonstrationes per effectum seu quia), nicht apriorische (demonstrationes per causam seu propter quid) sein. Apriorische Beweise argumentiren aus dem Realgrund der Sache; nun ist aber das göttliche Wesen selbst der höchste Realgrund von Allem und dieser höchste Realgrund von Allem ist uns, wie wir wissen, unerkennbar. Aber auch, wenn wir das Wesen Gottes erkennen würden, so würden wir Gottes Dasein unmittelbar in diesem seinem Wesen erfassen, mit dem es, wie gezeigt werden wird, identisch ist, und es könnte auch so von einem apriorischen Beweise nicht die Rede sein. Trotzdem hat der heilige Anselm und Andere, die seinen Fußstapfen folgten, es versucht, einen solchen zu führen. Wir werden bei der Darlegung der Beweise für das Dasein Gottes diesen Versuch beurtheilen müssen.

Kraft dieser Beweise. Fortschritt der Erkenntniß in denselben.

4) In den Argumenten für das Dasein Gottes muß die Gewißheit und Unbestreitbarkeit der Conclusion von den dadurch gewonnenen Resultaten der Gotteserkenntniß in intellektiver Beziehung unterschieden werden. Die erstere ist überall dieselbe, weil die Gewißheit der Prämissen für alle Argumente die gleiche ist. Dagegen sind die letzteren je nach Verschiedenheit der Prämissen verschieden und gibt sich in ihnen eine fortschreitende Entwicklung der Gotteserkenntniß kund. Dabei aber wird sich zeigen, daß jedes Attribut, unter welchem das Dasein Gottes bewiesen wird, nur Gott allein zukommen kann.

Wenn wir schon hier den Hauptertrag der Beweise für Gottes Dasein in intellektiver Hinsicht hervorheben sollen, so ist der Angelpunkt, um den sich die Resultate derselben drehen, der Begriff Gottes als der ersten Ursache und des ersten Seins. Dieses Resultat, das uns schon an sich und in seinen weiteren Consequenzen zur Erkenntniß der absoluten Aktualität und Einfachheit Gottes führt, widerlegt am besten diejenigen, welche vorgeben, die Beweise für Gottes Dasein führten nur zum Gott des Pantheismus, nicht zum überweltlichen Gotte des christlichen Bewußtseins.

Die Beweise für Gottes Dasein.

Die Prämissen für diese Beweise liegen auf dem Gebiete der Natur, des Geistes und der Geschichte. Auf die Thatsachen in Natur und Geist stützen sich das kosmologische, auf die Thatsachen der Natur und Geschichte das physiko-theologische, auf die Thatsachen der Geschichte das sogenannte historische Argument. Das moralische Argument ist nur jener Theil des kosmologischen, der von den Thatsachen des praktischen Geistes ausgeht. Es lassen sich demnach die Beweise für Gottes Dasein zu einem abgerundeten Systeme combiniren.

Beweise für Gottes Dasein bei den Vätern.

Die heiligen Väter bedienen sich mit Vorliebe des physiko-theologischen und moralischen Arguments, d. h. sie schließen einerseits aus der Ordnung und Harmonie der Welt, aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung auf das Dasein Gottes als des höchsten Verstandes und gütigsten Wesens, andererseits aus dem Streben des Geistes nach dem Wahren und Guten auf das Dasein der absoluten Wahrheit und absoluten Güte. Diese zwei Wege meint der heilige Athanasius, wenn er von einer doppelten Weise spricht, auf welche der Mensch durch seine Vernunft zu Gott gelangen kann. „Erstlich, indem er die Natur seiner Seele selbst betrachtet, Alles nämlich, was der Begierlichkeit und den ungeregelten Leidenschaften angehört, abstreifend, ihr edles Wesen, so wie es in seiner Reinheit beschaffen ist, betrachtet. So er dies vermag, wird er alsbald in ihr wie in einem Spiegel das Bild des Vaters, das Wort, und in diesem den Vater erkennen." Die zweite Weise ist diese: „Die Welt, die vor unsern Augen daliegt, offenbart durch die Ordnung und Regelmäßigkeit, die in ihr herrscht, und verkündet mit lauter Stimme ihren Schöpfer und Herrn."[1]) Das letztere Argument gebraucht Tertullian: Quos colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo, quo jussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo

[1]) Adv. gent. n. 33. 34.

expressit in ornamentum majestatis suae, unde et Graeci nomen mundo *ΚΟΣΜΟΝ* accomodaverunt.[1])

Nicht minder begegnet uns bei den heiligen Vätern das kosmologische Argument. Lactantius führt aus, daß die Ursache des Seins und der Bewegung nicht in den Dingen selbst gefunden werden könne.[2]) Diodor von Tarsus (bei Photius) zeigt, daß ein regressus in infinitum von Wirkung und Ursache undenkbar und daher eine erste Ursache anzunehmen sei. Augustin schließt von dem zufälligen auf ein nothwendiges, von dem veränderlichen auf ein unveränderliches Sein.[3]) Endlich gebrauchen die heiligen Väter das historische Argument, das aus dem consensus gentium geschöpft ist. So Lactantius nach dem von Cicero aufgestellten Grundsatz: De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est.[4])

I. Das kosmologische Argument.

Formen des kosmologischen Arguments.

Das kosmologische Argument läßt sich je nach dem Ausgangspunkt, den man wählt, in verschiedenen Formen ausführen. Die hauptsächlichsten und gewöhnlichsten sind die folgenden vier, von denen das erste sich wiederum innerhalb der dreifachen Ordnung, der physischen, metaphysischen und moralischen bewegt. Die erste dieser Formen schließt aus der Thatsache der Bewegung oder Veränderung auf dem Gebiete der Natur und des Geistes auf das Dasein eines ersten Bewegers; die zweite aus dem thatsächlichen Kreislaufe von Wirkungen und Ursachen auf das Dasein einer ersten und höchsten Ursache; die dritte aus der Existenz zufälliger Wesen auf die Existenz einer nothwendigen und den Grund seiner Nothwendigkeit in sich selbst tragenden Wesens. Die vierte endlich schließt aus dem Dasein beschränkter, unvollkommener Wesen auf das Dasein eines unendlichen, absolut vollkommenen Wesens, das die Ursache aller beschränkten und unvollkommenen Wesen ist.

---

1) Tertull. Apol. c. 17.

2) Instit. l. 2, c. 8.

3) De civit. Dei. l. VIII. c. 6.

4) Andere Zeugnisse bei Kuhn, Dogmatik, S. 646.

1. Erste Form des kosmologischen Argumentes.

Dieselbe geht aus von der Thatsache der Bewegung oder Veränderung, und von dem Grundsatze, daß jede Bewegung, d. h. jeder Uebergang von der Potenz in den Akt ein actu Seiendes zur Voraussetzung hat. Aristoteles drückt diesen Grundsatz so aus: Die Potenz ist früher der Zeit nach in Allem, was bewegt, verändert wird, der Akt aber ist schlechthin früher, denn aller Uebergang von der Potenz in den Akt setzt ein actu Seiendes voraus. (Gesetz der Synonymie.) Wenden wir diesen Grundsatz an auf die eigentlichen Bewegungen, die dem Gebiete der Physik und der vegetativen Lebensthätigkeit angehören, sowie auf die uneigentlichen Bewegungen des sinnlichen und geistigen Erkennens und Begehrens, so gelangen wir zu folgenden Schlüssen:

Letzter Grund der Bewegung in der Natur.

a) Jeder Körper, der bewegt wird, wird durch ein Anderes bewegt, denn kein Körper bewegt sich selbst; dieses Andere kann nicht wiederum Körper und nicht selbst bewegt sein; es gibt folglich ein bewegendes Princip, das nicht wieder bewegt ist, einen ersten unbewegten Beweger. Ferner sagen uns die Physiker, daß die bestehende Weltordnung auf einer Störung des mechanischen Gleichgewichtes beruht, die ihren Grund nicht im Wesen und in den Eigenschaften der Körper haben kann; denn alle materiellen Kräfte würden, wenn sie allein wirksam wären, sich in Wärme umsetzen, und alle Wärme in ein Gleichgewicht der Temperatur gelangen, in Folge deren alle Bewegung und alles Leben unmöglich würde; folglich stammt Bewegung und Leben in letzter Instanz aus einem höheren, geistigen Princip, mit andern Worten: es gibt einen ersten, über der Natur erhabenen selbst unbewegten Beweger.[1])

---

[1]) Vgl. den Aufsatz über einige wichtige Folgerungen aus der mechanischen Wärmetheorie in „Natur und Offenbarung", 1. Bd. 3. Heft, S. 141 u. d. f.: „Das gesammte Weltall als Ganzes kann nicht zweimal denselben Kreislauf durchmachen. Es ist in demselben eine bestimmte endlose Summe von lebendiger Kraft in den Bewegungen der Weltkörper gegeben, diese muß sich nach und nach in Wärme umsetzen, die Wärme aber gelangt zu immer gleichmäßigerer

Endlich haben auch alle vegetativen und sensitiven Lebensthätigkeiten ihren Grund in Aktualitäten, die wiederum durch Uebergänge aus der Potenz in den Akt entstanden sind; wir werden demnach auch hier auf eine letzte Aktualität, auf einen actus primus geführt als den letzten Grund aller Lebensthätigkeiten, in denen ein Uebergang von Potenz in den Akt stattfindet, mit andern Worten: auf einen ersten, selbst unbewegten Beweger.

Im Gebiete des Geistes — zunächst des theoretischen.

b) So lange wir auf physischem Gebiete uns bewegen, könnte man noch den Einwurf erheben, die Erscheinungen desselben führten zwar auf ein unkörperliches, geistiges Princip, nicht aber auf eine in jedem Sinne unbewegte Aktualität; dieser Einwand wird vollkommen schwinden, wenn wir den Grundsatz der Synonymie anwenden auf das geistige Gebiet. Wenden wir uns zuerst zur theoretischen Vernunft. Der menschliche Geist bewegt sich selbst; diese Selbstbewegung ist aber nur dadurch möglich, daß er in der einen Beziehung in Potenz, in der andern Beziehung im Akt ist. So bewegt sich der denkende Geist durch die Erkenntniß der Principien zur Erkenntniß der Conclusionen. Nun kann aber der letzte Grund dieser Bewegung in keinem endlichen, auch nicht im reinen Geiste liegen, da in letzter Instanz der Geist durch die Wahrheit, die nicht er selbst ist, bestimmt und bewegt wird. Es muß daher einen letzten und höchsten Grund aller geistigen Erkenntnißthätigkeit geben, der in absoluter Aktualität durch sich selbst zur Erkenntniß aller Wahrheit bestimmt, alle endlichen Geister zur Erkenntniß der Wahrheit bewegt, — und dieses selbst unbewegte, Alles bewegende Princip, ist Gott.[1]) Derselbe Beweis läßt sich, vom menschlichen Geiste ausgehend, der in intellektueller Beziehung eine Potenz ist, auf folgende Weise ausführen. Die menschliche Erkenntnißthätigkeit führt auf zwei nächste Prin-

---

Vertheilung und damit muß sich die ganze Welt immer mehr einem gewissen Grenzzustande nähern, wobei die Veranlassung zu weiteren Veränderungen stetig bis auf Null abnimmt und dann ein todter Beharrungszustand eintritt. Eine Naturkraft existirt nicht, welche die Welt aus diesem Beharrungszustande wieder herausreißen könnte."

[1]) Aristot. Metaph. l. 11. c. 7. Bei Bonitz, S. 226. Vgl. hiezu Kleutgen, Phil. d. Vorz. II. S. 704 u. 705.

cipien zurück, auf ein wirkendes (intellectus agens) und ein instrumentales (das Sinnenbild); keines dieser Principien enthält den adäquaten Grund des menschlichen Erkennens und beide zusammen können nicht den letzten Grund desselben constituiren; es muß deßhalb einen höchsten und letzten Grund geben, auf dem das wandelbare menschliche Erkennen beruht, einen Grund, der in keiner Weise wandelbar (Potenz), sondern absoluter Akt ist und der ist Gott.[1])

Im Gebiete des praktischen Geistes.

c) Derselbe Beweis gilt für die praktische Vernunft. Der Geist nämlich bewegt sich durch das Wollen des Endzweckes zum Wollen der Mittel und zum Wollen untergeordneter Endzwecke durch das Wollen des höchsten und letzten Endzweckes. Dieser höchste und letzte Endzweck aber ist das höchste Gut, das der endliche Geist nicht selbst ist. Der letzte Grund auch dieser Bewegung kann daher nur in einem Wesen liegen, welches, das höchste Gut in sich selbst tragend, alle anderen Wesen als das höchste Gut zu ihrem letzten Endzwecke bewegt, und dieser selbst unbewegte, Alles bewegende, erste Beweger ist Gott.[2])

2. Zweite Form des kosmologischen Argumentes.

Dieselbe wird von der wirkenden Ursache genommen. Es gibt nämlich in dieser sichtbaren Welt einen Kreislauf von Wirkungen und Ursachen, der zur Annahme einer ersten Ursache zwingt, die nicht mehr Wirkung ist. Man kann nämlich in der Kette der

---

[1]) Aristot. de Anima l. 3. c. 5. Vgl. dazu den Commentar Brentano's, Psychol. 2c. S. 182.

[2]) Eth. Eudem. 7, 14. Der kosmologische Beweis läßt sich auch aus den ewigen Wahrheiten führen, sowohl der theoretischen als auch praktischen Vernunft: dieselben können nämlich unmöglich im zufälligen Menschengeiste gründen; sie setzen daher einen unendlichen absoluten Geist voraus, insbesonders gilt dies auch von dem in der praktischen Vernunft sich geltend machenden Sittengesetz, das in seiner Autonomie und Unbedingtheit weder in der empirischen Menschenvernunft, noch in einer allgemeinen Vernunft, die ein bloßes Gedankending ist, gründen kann, also einen ewigen, absoluten Geist, einen unendlich heiligen Gesetzgeber zur Voraussetzung hat.

Ursachen und Wirkungen nicht in's Unendliche fortgehen, da man in diesem Falle nur lauter Mittelursachen, d. h. in Wahrheit gar keine Ursache hätte; denn die Mittelursachen sind dies nur durch die erste und eigentliche Ursache. Es gibt folglich eine erste und höchste Ursache, und diese ist Gott. Dieser Beweis gilt in ungeschwächter Kraft auch dann, wenn man annimmt, daß der Anfang der Welt nicht bewiesen werden könne; denn gesetzt z. B., die Reihe der Generationen, die bisher sich abgewickelt, sei eine unendliche gewesen, so war sie doch nur unter der Bedingung einer ersten, ungleichartigen und die ganze Reihe bedingenden Ursache möglich; denn es kann zwar, wie der heilige Thomas[1]) ausführt, eine unendliche Reihe von Ursachen, in der die Vervielfältigung derselben eine accidentelle ist, geben, nicht aber eine unendliche Reihe von Ursachen per se, in der die Ursachen per se vervielfältigt wären und einer einzigen äquivaliren müßten, da, wie gesagt, die Mittelursachen nur durch die erste Ursachen sind.

3. Dritte Form des kosmologischen Argumentes.

Dieselbe ist entnommen aus dem Zufälligen und Nothwendigen. Es gibt nämlich in der Wirklichkeit Dinge, die entstehen und vergehen, die folglich sein und nicht sein können, und auch einmal wirklich nicht waren. Wären nun alle Dinge der Art, so hätte es eine Zeit gegeben, in der Nichts war; wäre aber einmal Nichts gewesen, so könnte auch gegenwärtig Nichts sein; folglich sind nicht alle Dinge zufällig, sondern es muß etwas Nothwendiges existiren. Dieses Nothwendige hat nun den Grund seiner Nothwendigkeit in sich oder in einem Anderen; wenn das Letztere, so wird man, da auch hier ein processus in infinitum nicht zuläßig ist, auf ein Nothwendiges gelangen müssen, das dies durch sich ist, und den anderen Grund ihrer Nothwendigkeit ist. Dieses durch sich nothwendige Wesen nennen wir Gott.[2])

---

[1]) S. Th. 1. qu. 46. art 2. ad 7.

[2]) S. Th. 1. qu. 2. art. 3.

4. Vierte Form des kosmologischen Argumentes.

Dieselbe schließt aus dem Bestehen endlichen, beschränkten Seins auf die Existenz eines unendlich vollkommenen Seins. Man nennt dieses Argument auch argumentum ex gradibus.

Es gibt mehr oder minder Seiendes, Wahres, Gutes, folglich ein Höchstseiendes, Höchstwahres, Höchstgutes. Nun ist aber das, was in einer Ordnung des Seins das Höchste ist, Ursache dessen, was dies in größerem oder geringerem Grade ist; folglich ist das Höchstseiende, Höchstwahre, Höchstgute Ursache alles Seienden, Wahren, Guten. Der Satz, daß das Höchste in einer Ordnung Ursache dessen ist, was in derselben Ordnung mehr oder minder ist, bedarf noch eines Beweises. Derselbe lautet so: Was etwas mehr oder minder ist, ist dieses nicht seinem Wesen nach, also nicht durch sich, sondern durch ein Anderes. Dies Andere aber kann nur Jenes sein, was dasselbe, was Anderes mehr oder minder ist, an sich ist, woraus man jedoch nicht mit Plato schließen darf, daß der Mensch durch den Menschen an sich (den Idealmenschen) u. s. f. verursacht ist, (denn in dem, was Etwas durch sein Wesen ist, gibt es kein Mehr oder Minder), sondern weil Alles im höchsten Begriffe gefaßt mehr oder minder Sein, Leben u. s. w. ist, darum ist es Sein, Leben u. s. w. durch das, was Sein und deßhalb Leben u. s. w. an sich ist. Dieses Höchstseiende und durch sich Seiende aber, das Quelle alles Seins und Lebens u. s. w. ist, ist Gott.

Dieses Argument beweist nicht allein das Dasein eines Höchstseienden, sondern das eines unendlich vollkommenen Seins; denn was Sein an sich und schlechthin und Quelle alles participirten Seins ist, ist nothwendig Fülle des Seins, unendlich vollkommenes Sein. Damit aber ist auch der häufig erhobene Einwurf beseitigt, daß aus Endlichem ein unendliches Wesen nicht demonstrirt werden könne, worauf schon der heilige Thomas antwortete, es lasse sich zwar aus dem Endlichen keine Wesenserkenntniß des Unendlichen schöpfen, wohl aber könne die Existenz desselben aus dem Endlichen erkannt und bewiesen werden. Noch bemerken wir, daß dieser Beweis auch die Einheit Gottes darthut, denn das Sein schlechthin kann offenbar nur Eines sein.

II. Das physiko-theologische Argument.

Dieses Argument nimmt seinen Ausgangspunkt sowohl von den Thatsachen der Natur wie der Geschichte; die Natur nemlich zeigt uns überall Gesetz, Plan und Ordnung, und auch in der Geschichte der Menschheit fehlt es nicht an den deutlichsten Spuren, welche den Gedanken an eine plan- und ziellose Entwicklung ausschließen.

Zweckmäßigkeit in der Natur (Naturteleologie).

Diese Thatsache des zweckmäßigen Wirkens der Natur wurde von Plato (im Timäus und Phädon) und Aristoteles, den griechischen Materialisten gegenüber, entschieden zur Geltung gebracht und es war in jedem Betracht ein Rückschritt, als Cartesius den Zweckbegriff aus der Naturphilosophie verbannen wollte, worauf Spinoza das System der wirkenden Ursachen zu einem, göttliche und menschliche Freiheit leugnenden, realistischen Pantheismus ausgestaltete. — Die Zweckmäßigkeit der Natur tritt am deutlichsten zu Tage in der Bildung, Einrichtung und Thätigkeit der Organismen. Aber auch das Wirken der unorganischen Kräfte ist ein zweckmäßiges; denn weder die Organismen, noch überhaupt die durchgreifende, das ganze All beherrschende Ordnung, in welcher jede niedere Stufe die höhere ermöglicht und auf sie angelegt ist, wäre denkbar, wenn nicht schon die Thätigkeit der unorganischen Kräfte eine zweckmäßige wäre. Diese Thatsachen nun berechtigen zu folgendem Schluß: Zweckmäßige Thätigkeit ist nicht denkbar ohne eine zwecksetzende, überlegende Intelligenz; nun ist aber die zweckmäßige Wirksamkeit der Naturkräfte sowie der Organismen eine blinde; dieselbe kann demnach nicht in ihnen selbst ihren letzten adäquaten Grund haben. Noch weniger ist dies der Fall in Beziehung auf die harmonische Ordnung des Weltganzen, die unmöglich aus dem Zusammenwirken zahlloser Wesen, die weder selbst ihre Zwecke bestimmen, noch weniger aber nach dem Bedürfniß des Weltalls, des Kosmos, bestimmen können: es muß sonach eine bewußte, zwecksetzende Intelligenz geben, welche den letzten, adäquaten Grund für die Zweckthätigkeit der Naturwesen im Einzelnen, wie für die das ganze All beherrschende Ordnung bildet, und diese Intelligenz ist Gott.

Kant hat gegen diesen Beweis geltend gemacht, es wäre damit im besten Falle nur ein Weltbildner, nicht ein Weltschöpfer bewiesen. Gegen diesen Einwand aber hat man mit Recht erwidert, die zweckentsprechende Form der Natur im Einzelnen und Ganzen sei keine äußere, accidentelle, sondern ihre innere, substantielle Form; es ist folglich der Urheber und die letzte Ursache dieser Form nicht bloß Weltbildner, Weltbaumeister, sondern die wirkende Ursache des Seins, d. i. Schöpfer der Welt. [1])

Teleologischer Beweis aus den Thatsachen der Geschichte.

Ein analoger Schluß läßt sich aus den Thatsachen der Geschichte ziehen. Ein tieferer Blick in den Gang der Weltgeschichte nämlich lehrt uns, daß bei den so entgegengesetzten Zielen, Bestrebungen und Absichten der Einzelnen und der Völker, und trotz vielfacher, scheinbarer Störung und Verwirrung dennoch die Geschicke der Völker eine Entwicklung nehmen, in der die Forderungen der Vernunft, der Wahrheit und Gerechtigkeit siegreich durchdringen und die von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr einen Plan enthüllt, in dem die einzelnen Völker und Bildungsformen wie integrirende Theile eines höheren Ganzen sich zusammenschließen: nun läßt sich aber ein solcher Plan und eine solche Ordnung aus den innergeschichtlichen menschlichen Faktoren allein schlechterdings nicht erklären, da dieselben nicht bloß nicht bewußt und absichtlich zu jenem Plane zusammen-, sondern den Zwecken, denen sie schließlich dienen müssen, vielfach entgegenwirken; es muß daher eine höchste Intelligenz über ihnen geben, die, erhaben über jede Zeit und mit Macht die widerstrebenden Absichten leitend und sich unterwerfend, die Geschicke der Menschheit der Verwirklichung eines von Ewigkeit entworfenen Planes entgegenführt, und diese höchste, die Zukunft durchschauende und die Willen beherrschende Intelligenz ist Gott.

III. Das historische Argument.

Dieses Argument beruht auf der schon von Cicero constatirten Thatsache, daß es kein auch noch so verwildertes Volk gebe, das nicht an eine Gottheit glaube, wenn es auch unwürdige Vorstellungen

---

[1]) Vergl. Hettinger, Apol. I. S. 135.

von ihr hege. Nulla est gens neque tam fera, neque tam immansueta, quae non, etsi nesciat qualem habere deum deceat, tamen habendum esse sciat. [1]) Unter den Schriftstellern der Kirche aber macht vor Allem Tertullian auf die Erscheinung aufmerksam, daß selbst die Erkenntniß des Einen wahren Gottes in zahlreichen, unwillkürlichen Aeußerungen bei den Heiden sich kundgebe, eine Erscheinung, die sich nur daraus erkläre, daß die in der Tiefe des Gemüthes begründete Erkenntniß von Gott durch den Schutt eingewurzelter Vorurtheile hindurch in Lebenslagen, die das Innere der Seele aufrühren und bloßlegen, sich unwillkürlich Bahn breche: Qui ejusmodi eruptiones animae non putavit doctrinam esse naturae congenitae et ingenitae tacita commissa, dicet potius diventilatis in volgus opinionibus publicatarum literarum usum jam et quasi vitium corroboratum taliter sermoncinandi. Certe prior anima quam litera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stilus et prior homo ipse quam philosophus et poeta. [2]) Je unabhängiger diese Zeugnisse und überhaupt der allgemeine Glaube der Völker von äußeren Einflüssen, von Unterricht und Ueberlieferung sind: je mehr sonach in ihnen das reine, ungefälschte Bewußtsein der Vernunft zum Ausdruck gelangt, desto gewisser ist, daß es nur in der Natur des Menschen selbst seinen Grund haben kann. „Es muß im menschlichen Geiste nicht nur die Fähigkeit, die Idee von Gott zu fassen, sondern noch ein Gesetz liegen, demgemäß er die Realität dieser Idee anerkennen muß.“ [3])

IV. Das ontologische Argument.

Wie bereits oben angedeutet wurde, macht der heilige Anselm den Versuch, das Dasein Gottes in apriorischer Weise zu beweisen, resp. aus dem Begriffe Gottes zu deduciren. Die Worte des großen Lehrers, in denen er seinen Beweis kurz zusammenfaßt, sind folgende: Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit in-

---

[1]) De nat. deorum. II, 2.

[2]) De Test. An. c. V.

[3]) Kleutgen, Phil. d. Vorz. II. S. 745.

telligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re.

Kritik desselben.

Dieser in der Folgezeit so berühmt gewordene Beweis hat eine sehr verschiedene Beurtheilung gefunden. Das Urtheil der Scholastik war ein ungünstiges, nachdem der heilige Thomas seine Beweiskraft bestritt; in der neueren Philosophie (seit Cartesius) dagegen fand er Vertheidiger, und wurde in verschiedenen Formen neu geprägt. Wir glauben bei aller Achtung, die wir der hohen speculativen Begabung seines Urhebers zollen, uns den Gegnern des Beweises anschließen zu müssen. Betrachten wir nämlich den ontologischen Beweis, wie ihn der heilige Anselm ausführt, so läßt sich unschwer erkennen, daß derselbe im Grunde nur darthut, das denkbar Höchste müsse als da seiend gedacht werden, wenn wir es überhaupt denken wollen. Der Beweis aber, den man führen will, ist nur dann erbracht, wenn wir das denkbar Höchste oder das Unendliche denken müssen. Nun ist es aber auf ontologischem Wege unmöglich, das Letztere nachzuweisen; wir bedürfen dazu objectiver Daten, also ganz anderer, als es der bloße Begriff eines Wesens ist, über welchem ein Höheres nicht gedacht werden kann. Nur unter Einer Bedingung wäre der ontologische Beweis concludent, wenn sich die innere Möglichkeit des denkbar Höchsten nachweisen ließe. Leibnitz erkannte mit scharfsinnigem Blicke diesen Mangel und suchte ihm abzuhelfen. Er bemerkt zu der dem Anselm'schen Argument von Cartesius gegebenen Form: Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat: nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales aut nullam involvere contradictionem. [1]) Nicht minder scharfsinnig fügt der

[1]) Medit. de cogn. veritate et ideis. S. Opp. phil. ed. Erdmann.

berühmte Philosoph hinzu, die innere Möglichkeit könne nur aus dem adäquaten Begriffe oder aus der Existenz der Sache bewiesen werden. [1]) Wenn aber Leibnitz trotzdem anderswo jenen Mangel durch den Satz ersetzen zu können meint: es sei gar kein Ding möglich, wenn das nothwendige Sein nicht wirklich ist, [2]) so ist unter dem „möglich" entweder die bloße Denkbarkeit oder die reale Möglichkeit, das Daseinkönnen verstanden. Im ersteren Falle ist die Correctur völlig unwirksam; denn da die Denkbarkeit nur eine Beziehung zum Denkenden ausdrückt, so wäre mit dem Denkenden auch die Denkbarkeit aufgehoben. Wäre also das nothwendige Sein nicht, so wäre auch kein Denkendes, folglich auch kein Denkbares. Wird dagegen unter dem „möglich" die reale Möglichkeit verstanden, dann ist der Satz zwar richtig und hat den Sinn: wenn das nothwendige Sein nicht existirt, kann auch kein anderes existiren; es ist aber damit der ontologische Boden verlassen und auf den kosmologischen übergegangen.

Fassen wir uns kurz: Der ontologische Beweis ließe nur dann sich ausführen, wenn wir eine adäquate Idee von Gott, eine Erkenntniß des göttlichen Wesens besitzen würden. Unsere Erkenntniß Gottes ist aber, wie wir wissen, keine Wesenserkenntniß, sondern eine durch die Geschöpfe vermittelte analogische, die uns zwar zu Resultaten führt, aus denen wir den Schluß ziehen, daß Sein und Wesen in Gott Eins sind, und Gott durch sein Wesen ist, aber nimmermehr dazu, aus dem bloßen Begriffe Gottes sein Dasein zu erkennen.

Der heilige Thomas drückt sich in seiner Widerlegung des Anselm'schen Argumentes mit prägnanter Kürze aus. Wir theilen zum Schlusse dieses Abschnittes seine Worte mit: Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse. [3])

---

[1]) Erdmann, a. a. O. S. 80.

[2]) Ebd. S. 177.

[3]) S. Th. 1. qu. 2. art. 1. ad 2.

II. Wesen und Eigenschaften Gottes.

Ueberleitende Bemerkungen.

Resultat der Beweise für Gottes Dasein.

In den Untersuchungen über das Dasein Gottes ist bereits der Grund für alles Folgende gelegt und für die Gliederung desselben präjudicirt. Wir haben nämlich Gott als erstes Sein und erste Ursache und damit als reines Sein und reine Thätigkeit kennen gelernt; die weitere Entwicklung dieser Elemente der Gotteserkenntniß führt uns zur (analogischen) Erkenntniß des Wesens und der Attribute Gottes. Diese Attribute werden aber nach dem Gesagten folgerichtig in zwei Gruppen sich theilen: die Attribute des Seins und die Attribute der Thätigkeit, von denen uns die ersteren das anbetungswürdige Wesen in erhabenster Ruhe, die letzteren in vollendetster Thätigkeit, beide zusammen aber dasselbe Wesen in einer Ruhe, die nicht Tod, und in einer Thätigkeit, die ohne Unruhe ist, zeigen werden. Die ganze folgende Untersuchung aber hat zum Zwecke, zu zeigen, was Gott ist; denn, wie der heilige Thomas bemerkt, um zu wissen, was Gott ist, haben wir zu erkennen, wie Gott ist, oder vielmehr, da wir von Gott mehr und vollkommener erkennen, was er nicht ist, so wird viel mehr gezeigt werden können und zu zeigen sein, wie Gott nicht ist, als wie er ist. Bevor wir jedoch die beiden Reihen göttlicher Attribute zur Darstellung bringen, haben wir noch zwei Fragen zu erledigen, von denen die eine Anfang, Grund und Princip dieser beiden Reihen betrifft, nämlich die Frage nach der metaphysischen Wesenheit oder dem gradus constitutivus, die andere aber auf das Verhältniß geht, in welchem die negativen und positiven Bestimmungen, die wir in den Attributen oder Namen Gottes der an sich unnennbaren, verborgenen Wesenheit geben, zu dieser selbst stehen, d. h. die Frage nach dem objectiven Werth unserer eigenschaftlichen Erkenntniß von Gott.

A. Analogische Bestimmungen des göttlichen Wesens.

Bevor wir auf die wissenschaftliche Lösung der Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes eingehen, wollen wir die Lehre der

heiligen Schrift und der heiligen Väter über Wesen und Eigenschaften Gottes übersichtlich darstellen, um damit sowohl die Lösung der besagten Frage, als auch der anderen nach den Principien, auf denen unsere Erkenntniß Gottes in inhaltlicher Beziehung beruht, theologisch vorzubereiten.

1. Lehre der heiligen Schrift über Wesen und Eigenschaften Gottes.

Die Form, in welche die Gotteslehre des alten Testamentes gekleidet ist, ist im Allgemeinen die sinnlich-anschauliche. Wenn aber das alte Testament Gott unter dem Bilde eines menschenähnlichen Wesens vorstellt, vom Haupte, dem Angesichte, den Augen u. s. w. Gottes spricht, so ist eine eigentliche Menschenähnlichkeit Gottes schon dadurch ausgeschlossen, daß bereits in den ältesten Schriften desselben jedes von der Welt auf Gott übertragene Bild und Gleichniß als unangemessen und Gott ungleich bezeichnet wird. Es gibt sich hierin der Grundgedanke der theologischen Gotteslehre kund, daß Gottes Wesen zwar erhaben ist über allen Geschöpfen, aber dennoch nach Analogie derselben gedacht werden darf. Was nun den Inhalt der alttestamentlichen Gottesidee betrifft, so sind von Bedeutung vor Allem:

1) Die Namen Gottes. Gott wird genannt: Elohim, Adonai. Die erhabenste Bedeutung hat der Name, den sich Gott selbst beilegt, Jehova oder vielmehr Jihveh oder Jahveh, der Seiende, der durch sich und darum schlechthin unveränderlich ist (Jihveh) und darum Lebendige, Sein- und Lebengebende (Jahveh). Obgleich auch diese Namen nur eigenschaftliche Bezeichnungen Gottes sind, da ja sein Wesen unnennbar ist, so bezeichnet doch der zuletzt angeführte, wie wir noch sehen werden, für das menschliche Erkennen die Wurzel und den Quellpunkt der göttlichen Attribute und somit eine beziehungsweise Bestimmung des in seinem Ansichsein unerkennbaren göttlichen Wesens.

2) Die eigenschaftlichen Bezeichnungen. Diese sind genommen aus dem Verhältniß Gottes, der ersten Ursache und Ursache alles Seienden, zur Welt, die von ihm durchgängig getragen und bestimmt ist. Als Ursache von Allem ist Gott in Allem und Alles in ihm in überragender Weise: in diesem Sinne sagt der Siracide 43, 29: ipse est in omnibus, *τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός*. Als erste und höchste Ursache ist Gott unendlich über der Welt erhaben, ewig, unermeßlich, unveränderlich, kurz: der Unendliche.

Unterschied der alt- und neutestamentlichen Gotteslehre.

Die neutestamentliche Gotteslehre unterscheidet sich von der alttestamentlichen nur formell:

1. Durch eine die sinnliche Einkleidung der Idee abstreifende Form der Darstellung;

2. durch vorwiegende Betonung des moralischen Verhältnisses Gottes zur Welt. Gott offenbart sich im neuen Testamente als die unendliche Liebe und Gnade. Wie aber die Offenbarung in Christo dies nicht ausschließlich ist, sondern ebensosehr eine Offenbarung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes,[1]) so ist das alte Testament nicht ausschließlich eine Offenbarung Gottes als Schöpfer und Herrn, sondern auch seiner väterlichen und erbarmenden Liebe, weßhalb der angebliche Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichen Gott, den der Gnosticismus behauptete, und den auch Luther in seiner Weise festhielt, ohne alle thatsächliche Begründung ist.

2. Lehre der heiligen Väter.

Was die heiligen Väter in frommer Begeisterung über den Inhalt unserer Gotteserkenntniß geschrieben haben, ist unübersehbar. Die Grundanschauung, von der sie dabei ausgehen, läßt sich mit den Worten des heiligen Gregor von Nazianz ausdrücken:

Tu unus et omnia et nihil rerum. Cum neque unus sis neque omnia, quem te appellem? Qui solus innominabilis et omninominus.[2])

Idealistisches und realistisches Moment der Gotteserkenntniß.

In dem Begriffe Gottes als der ersten und höchsten Ursache liegen zwei Momente, die wir bereits als die Quellpunkte zweier Reihen göttlicher Attribute bezeichnet haben und von denen man das eine das idealistische, das andere das realistische Moment unserer Gotteserkenntniß nennen kann.[3]) In der richtigen Verbin-

---

[1]) Röm. 3, 25.

[2]) Hymnus in Deum.

[3]) Man vergleiche hierüber die bezüglichen Abschnitte der Kuhn'schen Dogmatik, Bd. 1.

dung beider liegt die wahre Dialektik der christlichen Idee von Gott, die auch die der rechten Vernunft ist, und ebensoweit von dualistischer Verflüchtigung des Gottesbegriffes, wie dieselbe im Neuplatonismus und Gnosticismus auftrat, wie von verkehrtem Anthropomorphismus, und zwar sowohl in seiner populären, wie wissenschaftlichen Form (in letzterer als Pantheismus und Theosophismus) sich entfernt. Es ist nämlich, wie leicht ersichtlich, eine doppelte Abirrung vom rechten Wege möglich, entweder durch Ueberspannung des idealistischen oder des realistischen Momentes. In ersterer Art fehlten die Eunomianer (die strengen Arianer). Nach ihnen bezeichnet das Prädicat des Ungezeugtseins die göttliche Wesenheit, alle übrigen Namen und Eigenschaften Gottes sind lauter Tautologien, schlechthin gleichbedeutend, synonym. In der letztern Art irrten, wie Theodoret berichtet, die Audianer, sowie Melito von Sardes, der in einer verloren gegangenen Schrift die Körperlichkeit Gottes und den Anthropomorphismus lehrte und deßhalb von Origenes bekämpft wurde.[1])

Die heiligen Väter vertheidigten diesem Irrthum gegenüber die Erhabenheit und Reinheit der christlichen Idee von Gott, schützten sie aber nicht minder gegen idealistische Verflüchtigung. Clemens von Alexandrien bezeichnet die Dialektik des christlichen Gottesbegriffs mit den Worten: „Wie sollte man das nennen, was weder ein Allgemeines, noch ein Besonderes, weder Gattung, noch Individuum, noch Accidens, noch Etwas ist, dem Accidentien zukommen?.... Nennen wir nun Gott gleichwohl das Eine oder das Gute, das schlechthin Seiende, oder Vater, Schöpfer, Herr, so gebrauchen wir diese schönen Namen, damit unser Denken Etwas habe, worauf es sich stützen kann, und nicht auf Anderes abirre.“[2])

Derselbe Kirchenvater sagt:[3]) „Wir erkennen von Gott nicht, was er ist, sondern, was er nicht ist“ (ὅ μή ἐστι). Denselben Gedanken spricht Athanasius aus:[4]) Es sei unbegreiflich, was Gott sei, doch könne gesagt werden, was er nicht sei. Athanasius aber erklärt andrerseits auch mit allem Nachdruck, daß die Ausdrücke Gott, Vater u. s. w. die göttliche Substanz bezeichnen, und die nemlichen

[1]) Schwane, Dogmengeschichte der vorn. Zeit, S. 169.
[2]) Paedagogik. lib. I. c. 7. p. 110. S. Kuhn, a. a. O.
[3]) Strom. l. V.
[4]) Epist. ad monach. n. 2.

Väter, denen zufolge wir nur erkennen, was Gott nicht ist, behaupten dennoch, daß wir durch die Eigenschaften, die wir von Gott prädiciren, eine wahre, wenn auch unvollkommene Erkenntniß von Gott gewinnen.

Lehre Tertullian's.

Unter den Vätern scheint der einzige Tertullian das realistische Moment der Erkenntniß Gottes überspannt zu haben. Im 16. Kapitel des zweiten Buches gegen Marcion nämlich drückt er sich so aus, als ob er sich Gott als körperliche Substanz dächte. Er beruft sich nämlich darauf, daß Gott Affekte (ira, aemulatio, saevitia), ja selbst Augen, Hände u. s. w. in der heiligen Schrift zugeschrieben werden und bemerkt hiezu: Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub iisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia sub iisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae. Und anderswo stellt er die Frage: Wer will leugnen, daß Gott ein Körper ist, obwohl er Geist ist? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Bedenkt man indessen, daß es Tertullian darum zu thun ist, Gott als ein wirkliches, substantielles, lebendiges und thätiges Sein zur Geltung zu bringen — in der Stelle gegen Marcion wird daraus, daß Gott in der heiligen Schrift Affekte des Zornes u. s. w. zugeschrieben werden, gezeigt, daß ihm das Attribut der Gerechtigkeit zukomme, und gegen den Einwurf, damit werde Gott zu einem veränderlichen, corruptiblen Wesen gemacht, bemerkt, diese Affekte seien in Gott anders als im Menschen — und erinnert man sich überdies, daß der große Schriftsteller die Ausdrücke Körper und Substanz fast als gleichbedeutend gebraucht, so dürfte die mildere Erklärung nicht bloß als zulässig, sondern selbst als die berechtigtere anerkannt werden.

Zusammenfassung der Väterlehre.

Fassen wir das, was sich bei den heiligen Vätern über die Gotteserkenntniß und das Gesetz ihrer Entwicklung findet, zusammen, so können wir mit dem heiligen Thomas sagen: Quidquid entitatis,

bonitatis, perfectionis in quacunque creatura, totum est eminentius in Deo.

Es ist daher jedes Geschöpf und jeder Zug im Bilde des Geschöpflichen ein Symbol, eine Spur oder ein Bild des göttlichen Wesens, und dasselbe uns unbegreifliche, undefinirbare Wesen ist uns zugleich unendlich erkennbar. Wenn daher die heiligen Väter einerseits die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens behaupten, andererseits aber doch nach dem Wesen, dem Namen Gottes fragen, so kann dies keinem Mißverständniß unterliegen. Ihre Frage betrifft alsdann nicht den adäquaten Begriff, sondern jenes Moment, das demselben am nächsten zu kommen scheint und Grund aller andern Begriffe und Vorstellungen von Gott ist. In diesem Sinne sagt Clemens von Alexandrien, der Name ὁ ὢν, der Seiende, sei Gott vorzugsweise eigen, weil er den bezeichnet, der in Wahrheit allein ist. In demselben Sinne behandelt auch die Scholastik die Frage nach dem Quellpunkte der göttlichen Eigenschaften, worauf wir sofort übergehen wollen.

3. Theologische Erörterung über das metaphysische Wesen Gottes.

Wir haben zu unterscheiden die essentia Dei physica und metaphysica. Unter der physischen Wesenheit Gottes verstehen die Theologen sein an sich seiendes Wesen, in dem Alles, was Gott ist, zumal und in wesentlicher Einheit, ohne reale Differenz von Wesen und Eigenschaften und dieser von einander gesetzt ist. Die essentia Dei metaphysica aber wird definirt: Aliqua Dei perfectio specialis, quae a nostro limitato intellectu concipiatur tamquam principalis et aliarum omnium fons et origo, quaeque Deo ita proprie sit, ut tum a quolibet alio distinguat. Insoferne diese Vollkommenheit fons et origo omnium aliarum ist, wird sie auch treffend als gradus constitutivus bezeichnet. In der Antwort auf die Frage, welche Vollkommenheit als gradus constitutivus anzusehen sei, gehen die Theologen auseinander. Es bestehen vier Ansichten

1) Der Thomisten = in intellectione, wobei einige für die intellectio radicalis oder facultas intelligendi; andere — communius — für die intellectio actualis in die Schranken treten.
2) Der Nominalisten = in collectione omnium perfectionum.

3) Der Skotisten = in infinitate radicali.
4) Sententia nunc communior in aseitate.

Lehre des heiligen Thomas: Das Attribut des Seins **gradus constitutivus**.

Der heilige Thomas berührt diese Frage in anderer Form in dem elften Artikel der vierzehnten Quästion, indem er frägt: Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium? Er gibt hierauf folgende Antwort, die wir sammt Motivirung hersetzen wollen: „Wenn wir durch den Namen „Gott" die unmittheilbare göttliche Wesenheit selbst bezeichnen, und daher in dieser Beziehung der Name „Gott" der eigentliche Name des höchsten Wesens ist: so ist unter allen Namen, auch jenen eingeschlossen, sobald man nicht auf das Bezeichnete, sondern auf das Bezeichnende sieht, der Name Sein, Seiender, Qui est der Gott am eigentlichsten zukommende Name und zwar aus drei Gründen:

1) Weil dieser Name Gottes sein Sein, nicht als irgend eine Form, sondern als Form über allen Formen, somit nach seiner Form benennt, — unumquodque enim denominatur a sua forma.
2) Weil dieser Name der allgemeinste, am wenigsten beschränkende ist, denn alle andern contrahiren oder beschränken das Sein — principalius omnibus, quae de Deo dicuntur, nominibus est: Qui est; totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum. So der Damascener Orth. Fid. I. c. 12.
3) Weil dieser Name die ewige Gegenwart des göttlichen Seins und Lebens einigermaßen zum Ausdruck bringt.

Nicht das Geistsein **gradus constitutivus**.

Mit Recht erinnert Kleutgen[1]) gegen jene Theologen (zunächst gegen Hermes), welche die göttliche Wesenheit — in der Meinung, dadurch, daß Gott als Sein bestimmt werde, werde noch nicht die Frage gelöst nach der Wesenheit Gottes, da ja noch gefragt werden

[1]) Theol. d. Vorz. 2. Aufl. I. S. 230.

könne und müsse, was denn für ein Sein Gott sei, — in ein bestimmtes Sein, das Geistsein setzen; dieselben vergäßen, daß die Begriffe Sein und Wesen von Gott nur im analogischen Sinne gebraucht werden. Es handle sich daher nur um eine analogische Wesensbestimmung; diese aber werde durch die Bestimmung Gottes als Sein (ens a se) so vollkommen als möglich erzielt, da Gott sein Sein und über jede Gattung des Seienden als Quelle alles Seins erhaben ist: was am vollkommensten durch die Bestimmung ausgedrückt wird, daß Gott nicht dieses oder jenes Sein, sondern schlechthin seiend, reines Sein ist.

Der Begriff des Geistseins minder universal als der des Seins.

Wenn aber neuere Theologen das Wesen Gottes durch den Begriff eines bestimmten Seins, des Geistseins gedacht wissen wollen, so hat dies bei Manchen seinen Grund in der Ueberspannung der natürlichen Ebenbildlichkeit des geschaffenen mit dem ungeschaffenen Geiste und einer hiemit zusammenhängenden schiefen Auffassung des Verhältnisses der Natur zum Geiste, der ihnen allein als positives Sein gilt, während die Natur als bloßer Reflex der im Wesen des Geistes (im Ich nach moderner Auffassung) beschlossenen Idealwelt, gleichsam als die Projektionen der Curve des geistigen Seins auf den dunklen Grund der Materie aufgefaßt wird. Auf diese Weise dürfte Kuhns Lösungsversuch[1]) zu verstehen sein, wenn man erwägt, daß Kuhn 2. Petr. 1, 4 auf die schöpferische Ausstattung des endlichen Geistes bezieht[2]), und dazu nimmt, daß dieser Theologe die Natur (mit Plato) als μὴ ὂν erklärt[3]) und ferner die Wahrheit dem Bewußtsein nach ihrer Totalität immanent sein läßt.

Es ist hier nicht der Ort, dagegen zu zeigen, daß jedes Wesen durch seine Formbestimmtheit positives Sein ist, und daß kein endlicher Geist durch sein Wesen die Fülle des in der Natur ausgebreiteten Seins repräsentirt, der endliche Geist daher nur eine Gattung des Seienden, wenn auch die vollkommnere bildet; es genügt vielmehr zu bemerken, daß die Kuhn'schen Einwürfe gegen die sententia

---

[1]) Dogmatik 2. Aufl. II. S. 755.

[2]) S. ebd. S. 941.

[3]) A. a. O. S. 793.

communis, da sie auf solchen Voraussetzungen beruhen, nicht geeignet sind, dieselben zu erschüttern.

Doch könnte man fragen:

Wird nicht das göttliche Wesen dadurch, daß man es als Sein schlechthin, ens a se erklärt, zu etwas völlig Unbestimmten, zur allgemeinen Substanz (wenn realistisch), oder zum logischen Begriff (wenn idealistisch gefaßt) des Pantheismus herabgesetzt? Keineswegs, denn das reine Sein, das Quelle alles wirklichen und Grund alles möglichen beschränkten Seins ist, muß zwar als unbeschränkt, aber zugleich als das bestimmteste, als absolute Aktualität gedacht werden. Indessen leugnen wir nicht, daß der Begriff des reinen Seins für sich allein nicht geeignet ist, eine concretere Gotteserkenntniß zu vermitteln; er bietet uns aber das Princip und den Ausgangspunkt zu einer solchen dar, durch die aus ihm als dem gradus constitutivus sich ergebenden eigenschaftlichen Bestimmungen, zu denen wir uns nunmehr zu wenden haben.

B. Die Attribute Gottes.

a) Die göttlichen Attribute im Allgemeinen.

Formelle Bestimmungen.

Der heilige Thomas behandelt diesen Gegenstand unter dem Titel: de divinis nominibus.[1]) Seine Exposition ist so gründlich und gediegen und dabei so lichtvoll und klar, daß man nichts Besseres thun kann, als sie wenigstens in ihren Grundzügen wiederzugeben. Wir führen zu diesem Behufe die Lehre von den göttlichen Attributen oder Namen auf folgende Fragen zurück, die wir auf Grund der Darstellung des englischen Lehrers mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit beantworten werden.

Attribute und Wege, zu denselben zu gelangen.

1) Dürfen wir von Gott überhaupt Attribute aussagen, ihm Namen geben, und auf welchem Wege gelangen wir zur Erkenntniß derselben?

---

[1]) S. Th. 1. qu. 13.

Gott ist die erste und höchste Ursache, und als solche aus seinen Wirkungen erkennbar; da nun aber das Wesen der ersten Ursache durch keine Wirkung und auch nicht durch die Gesammtheit ihrer Wirkungen, so wie es an sich ist, repräsentirt wird, andererseits aber doch Alles, was in den Wirkungen ist, irgendwie in der Ursache sein muß, so erkennen wir zwar Attribute, die dem göttlichen Wesen nahe kommen, nicht aber dieses selbst. Ferner in der Weise, wie wir Etwas erkennen, benennen wir es; folglich kommen Gott zwar Namen zu, sein Wesen aber ist unnennbar.

Die Wege, auf welchen wir zu dieser attributiven Erkenntniß Gottes gelangen, sind, wie schon der Begriff der ersten Ursache ergibt:

1) die via causalitatis nach dem Principe: Nihil in effectu, quod prius non fuerit aliquo modo in causa. Dieser Weg führt uns zu positiven Bestimmungen über die Wesenheit und Natur Gottes;

2) die via excellentiae: Non enim reducuntur omnia in primum principium sicut in propriam causam et univocam, sed sicut in causam excedentem, et ex hoc cognoscitur, quod est super omnia;

3) die via negationis; von der ersten Ursache alles Seienden nämlich müssen wir jede Unvollkommenheit ausschließen und gelangen so zu einer Reihe von negativen Bestimmungen.

Die via negationis führt uns somit zu negativen, die via causalitatis zu positiven Erkenntnissen, und die via excellentiae lehrt uns auch die letzteren in anderer höherer Weise auf Gott anwenden als auf die Geschöpfe: aus der Verbindung dieser drei Wege aber resultirt die Dialektik der Gotteserkenntniß in dem richtigen Ebenmaße ihres idealistischen und realistischen Moments.

Die angeführten Methoden oder Wege der eigenschaftlichen Gotteserkenntniß sind, wie leicht ersichtlich, induktiv; es ist aber auch, wenn einmal auf induktivem Wege die göttlichen Attribute nach ihren eigenthümlichen Begriffen gewonnen sind, der deduktive Weg zu betreten und zu zeigen, wie diese Attribute mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe der ersten Ursache als reinen Seins (ens a se) resultiren.

Weise von Gott zu reden.

Was aber die Art und Weise, wie wir von Gott reden und ihn benennen, noch im Besonderen betrifft, so bedarf die Sprache in Allem, was sie von Gott aussagt, der beständigen Controle und Correctur des auf dem Wege der Negation fortschreitenden begrifflichen Denkens: Deus verius est, quam cogitatur, et verius cogitatur, quam dicitur. (Augustin.) Sprechen wir z. B. von Gott in Nominibus, so haben wir den Vorbehalt zu machen, daß in ihm keine Zusammensetzung von Subjekt und qualitativer Bestimmtheit ist; sprechen wir in Verbis, so haben wir zu bedenken, daß sein Sein, Leben und Wirken über die Gegensätze von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erhaben und selbst, wo die Sprache im Stande ist, ein zeitloses Sein auszudrücken (in der grammatischen Copula), ist diese Zeitlosigkeit die der Abstraktion und nicht jenes unendliche Maß des absolut vollendeten göttlichen Lebens und Wirkens, das wir Ewigkeit nennen.

Die Attribute wesenhaft (essentiell) zu prädiciren.

2) In welchem Sinne sagen wir die Gott beigelegten Attribute oder Namen von Ihm aus, und kommen Ihm dieselben zu?

a) Obgleich Nichts von dem, was immer wir von Gott aussagen, die göttliche Wesenheit in ihrem Ansichsein auszudrücken vermag, so kommt doch Alles, was wir von Gott affirmativ und absolut (d. i. unabhängig von Beziehungen, in denen Gott zur Welt, oder besser, diese zu Gott steht) aussagen, ihm secundum substantiam, wesenhaft zu: Deo hoc est esse, quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur (Augustin de Trinitate).

Der geschaffene Geist nämlich erkennt Gott aus den geschaffenen Dingen; er erkennt ihn daher so, wie die geschaffenen Dinge ihn repräsentiren. Nun besitzt aber Gott alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in überragender Weise, in absoluter Einfachheit. Diese reine, einfache und universelle Vollkommenheit des göttlichen Wesens stellt jedes Geschöpf durch eine entfernte Aehnlichkeit dar, die weder die der Art, noch der Gattung ist, sondern als eine Aehnlichkeit be-

zeichnet werden muß, wie sie der Wirkung zukömmt, in Bezug auf ihren überragenden Grund, analog wie die niedrigeren Körper die Kraft der Sonne repräsentiren. Der Satz: Deus est bonus, bedeutet daher nicht bloß: Deus non est malus (wie Aeltere wollten), noch auch: Gott ist Urheber des Guten (wie Neuere lehrten), sondern der Sinn desselben ist: Was wir in den Creaturen „gut" nennen, das ist zuvor und in höherer, seiner Einfachheit und Vollkommenheit entsprechender Weise in Gott. Folglich ist nicht Gott gut, weil es die Dinge sind, sondern, weil er gut ist, gießt er seine Güte über die Dinge aus: in quantum bonus est, sumus, sagt der heilige Augustin. Die affirmativen Attribute drücken in ihrer Mannigfaltigkeit und unvollkommen das aus, was die göttliche Wesenheit in absoluter Einfachheit und vollkommen ist Dieselben sind daher zwar von den Beziehungen Gottes zur Welt (dem Causalitätsverhältniß, via causalitatis) gewonnen, aber sie drücken nicht diese, sondern ihren Grund, die göttliche Wesenheit selbst, wenn auch in getheiltem Strahl und unvollkommen aus.

Attribute, die reine Vollkommenheiten ausdrücken, werden im eigentlichen Sinne von Gott prädicirt.

b) Die Attribute, durch welche wir reine Vollkommenheiten (perfectiones simpliciter simplices, wie die späteren Theologen sich ausdrücken) von Gott aussagen, kommen ihm im eigentlichen, nicht metaphorischen Sinne zu. Man muß nämlich in den von Geschöpfen entlehnten Namen den Inhalt von der Form (die Weise, wie sie in den Geschöpfen verwirklicht sind, und in der sie deßhalb von uns bezeichnet werden) unterscheiden. Die durch diese Namen (Attribute) bezeichneten Vollkommenheiten sind im eigentlichen Sinne in Gott, und werden die Attribute selbst von Gott mit mehr Wahrheit sogar ausgesagt, als von den Geschöpfen, dagegen was die Weise der Bezeichnung betrifft oder die Form des Attributes (die reale Unterschiedenheit von anderen Attributen, ihre Inexistenz in den Creaturen und die dem entsprechenden Aussageformen oder Bezeichnungsweisen), so kommen sie in dieser Beziehung Gott nicht im eigentlichen Sinne zu. Liegt daher die Unvollkommenheit nicht bloß in der Bezeichnungsweise, sondern im begrifflichen Inhalte des Attributes selbst, ist, mit anderen Worten, die durch das Attribut

ausgedrückte Vollkommenheit keine reine, sondern eine gemischte, wie z. B. der Name „Körper" die nur Geschöpfen zukommende Materialität einschließt, so lassen sich dieselben nur im metaphorischen Sinne aussagen, wie z. B. Gott in der heiligen Schrift „Löwe" u. s. w. genannt wird.

Die göttlichen Attribute nicht synonym.

c) Die göttlichen Attribute sind, wiewohl sie Eines der Sache nach, die einfache göttliche Wesenheit bezeichnen, doch nicht synonym, weil sie dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten, durch verschiedene Auffassungsweisen bezeichnen. Da wir nämlich die Namen, die wir Gott beilegen, von den Geschöpfen entnehmen, in denen die einfache göttliche Vollkommenheit in vielfachem Reflexe sich wiederspiegelt, so entspricht den vielen und mannigfaltigen Begriffen unseres Intellekts ein schlechthin Einfaches, durch jene Begriffe unvollkommen Erfaßtes, wie die Mannigfaltigkeit der geschöpflichen Vollkommenheiten der von ihnen verschieden und vielfach nachgeahmten und unvollkommen repräsentirten einfachen Wesenheit Gottes entspricht.

Diese Attribute sind von Gott und den Geschöpfen in analogischem Sinne auszusagen.

d) Alles, was wir von Gott und den Geschöpfen zugleich aussagen, wird von beiden weder univoce (in ein und demselben Sinne), noch auch pure aequivoce (in einem gänzlich verschiedenen Sinne), sondern analogice (in einem ähnlichen Sinne) ausgesagt.

Nicht univoce; denn Gott als erste und universale Ursache ist causa excedens, und daher causa aequivoca, da zwar das Individuum, nicht aber die Art oder Gattung durch eine causa univoca bedingt, diese daher noch nicht causa prima sein kann. Es muß deßhalb, was in den Geschöpfen getheilt und mannigfaltig ist, in der causa prima, in der das Mannigfaltige seinen Grund hat, eins und einfach sein, und kann daher Nichts von Gott im selben Sinne mit den Geschöpfen prädicirt werden. Vielmehr was in den Geschöpfen in begrenzender und umschränkender Weise, z. B. als Wesen, Qualität, Aktion u. s. w. ausgesagt wird, das gilt von Gott in unbegrenzter und unumschränkter Weise. So kommt z. B.

Gott Weisheit nicht als eine gegen sein Sein und Wesen sich abgrenzende Qualität zu, sondern als seine unendliche, einfache Wesenheit selbst.

Nicht pure aequivoce, haben nämlich die Attribute noch nicht denselben Sinn in ihrer Anwendung auf Gott, wie auf die Geschöpfe, so haben sie doch auch nicht einen völlig verschiedenen Sinn; denn sonst könnte aus den Geschöpfen weder Etwas von Gott erkannt, noch von ihm Etwas demonstrirt werden, was gegen Röm. 1, 20 wäre: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Vielmehr analogice, denn es besteht zwischen Gott und der Creatur eine Analogie der Ordnung und des Verhältnisses, kraft deren wir das, was den Geschöpfen an Vollkommenheit zukommt, auch von Gott aussagen können und müssen als ihrem Princip und ihrer Ursache, worin alle Vollkommenheiten der Creatur in überragender Weise (excellenter) präexistiren. So sagen wir auch das Sein von der Substanz und dem Accidens zwar im eigentlichen, aber doch von beiden nicht im nämlichen, sondern im analogischen Sinne aus, ebenso wie hinwiederum das Accidenssein der Qualität, Quantität u. s. w. im eigentlichen, aber verschiedenen Sinne zukömmt.

Dieselben kommen per prius Gott, per posterius den Geschöpfen zu.

e) Die durch die göttlichen Attribute ausgedrückten Vollkommenheiten kommen zuerst Gott zu, und werden daher die bezüglichen Attribute per prius von Gott prädicirt. Der positive Gehalt des Begriffes „Weisheit" z. B. ist zuerst und vollkommener in Gott, als in irgend einem Geschöpfe. Was nämlich von verschiedenen Dingen im analogischen Sinne ausgesagt wird, wird zuerst und vor Allem von einem, dem gemeinsamen Terminus der Analogie, und erst per posterius von allen Uebrigen prädicirt. So ist die Substanz per prius, das Accidens per posterius Sein. Hiebei aber muß zwischen der Namengebung und dem durch die Namen Bezeichneten unterschieden werden. Was jene betrifft, so geben wir allerdings diese Namen zuerst den Geschöpfen und tragen sie von ihnen auf Gott über, weil wir die Geschöpfe zuerst

und durch sie erst Gott erkennen. Dagegen was den inneren Gehalt dieser Namen betrifft, so kommt derselbe zuerst Gott zu; denn in ihm präexistiren alle Vollkommenheiten und von ihm strömen sie auf die Creaturen über.

Relative Attribute sind zeitlich von Gott zu prädiciren.

f) Die Attribute, welche eine Beziehung Gottes zu den Geschöpfen ausdrücken, wie Schöpfer, Herr, Allgegenwärtiger, werden von Gott in der Zeit ausgesagt, weil diese Beziehungen nur im Geschöpfe, nicht aber in Gott real sind, insofern sie nämlich ihr Subject und reales Fundament im Entstehen, Dasein u. s. w. der Geschöpfe haben. Der Wechsel der Verhältnisse und Beziehungen der Geschöpfe zu Gott ist real im Geschöpfe, nicht in Gott.

Objectivität unserer Gotteserkenntniß trotz ihrer Unvollkommenheit.

3) Wie besteht die Wahrheit unserer Gotteserkenntniß mit der Thatsache, daß wir das einfache, göttliche Wesen durch mannigfaltige und verschiedene Eigenschaftsbegriffe denken?

Wir denken das göttliche Wesen durch verschiedene Begriffe, obgleich es an sich einfach ist, und haben so von dem Einfachen eine zusammengesetzte Erkenntniß. Wir erkennen demnach Gott anders als er ist. Ist nicht unsere Gotteserkenntniß falsch?

Der Einwurf: „Wer die Sache anders erkennt, als sie ist, erkennt dieselbe falsch", ist sophistisch. Wäre das „anders" auf die erkannte Sache zu beziehen, d. i. auf das Urtheil über dieselbe, so wäre er richtig; denn wer von einer Sache anders urtheilt, als sie ist, erkennt sie falsch. Wird aber das „anders" auf den erkennenden Geist bezogen und von der Erkenntnißweise ausgesagt, so ist jener Satz falsch; denn das Erkannte ist im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden. So wird z. B. das Materielle von uns auf immaterielle Weise erkannt; wir sagen aber deßhalb nicht, daß das Materielle immateriell sei. Darum ist auch unsere affirmative Gotteserkenntniß nicht falsch, weil der erkennende Geist zugleich auch erkennt, daß den mannigfaltigen Attributen, die er Gott beilegt, nur ein einfacher Gegenstand, das einfache göttliche Sein entspricht.

Es darf durchaus nicht zugegeben werden, daß die göttlichen Eigenschaften, sowie sie in Gott sind, realiter unterschieden seien, da in diesem Falle in Gott Zusammensetzung und Begrenzung eingetragen, das göttliche Wesen verendlicht würde. Jede göttliche Vollkommenheit ist unendlich, und drückt deßhalb jedes göttliche Attribut (in seiner Weise) das ganze Wesen Gottes aus. Damit ist aber noch nicht jeder Unterschied negirt; vielmehr muß ein begrifflicher Unterschied festgehalten werden. Dieser Unterschied ist aber nicht ein rein rationeller (distinctio rationis ratiocinantis), sondern als virtueller (distinctio rationis cum fundamento in re oder rationis ratiocinatae) zu bestimmen, d. h. ein Unterschied von Eigenschaften ist zwar nicht als solcher, formell, in Gott, sondern im denkenden Geiste; die von diesem gemachte Unterscheidung aber hat in der Wesenheit Gottes einen objektiven Grund, insofern nämlich die einfache göttliche Wesenheit unendlich mannigfaltige Gesichtspunkte der Nachahmbarkeit Gottes durch die Geschöpfe und in Folge davon der Erkennbarkeit Gottes für die Geschöpfe bietet.

Die scotistische distinctio formalis.

Mit dieser thomistischen Distinktion (distinctio virtualis) gab sich der durch seinen Scharfsinn berühmte Duns Scotus nicht zufrieden. Indem er dieselbe zur Begründung der Objektivität unserer Gotteserkenntniß für unzureichend hielt, führte er die distinctio formalis ein, derzufolge die göttlichen Attribute unabhängig vom Denken, sei es dem endlichen, das Gott nur mittels der Geschöpfe, also durch mannigfaltige Begriffe erkennt, sei es dem göttlichen, das die göttliche Wesenheit auch in ihrer Nachahmbarkeit durch und Erkennbarkeit für die Geschöpfe erkennt, in Gott unterschieden sein sollen, ohne jedoch real verschieden zu sein.

Kritik derselben.

Der Begriff der distinctio formalis, die größer sein soll, als die distinctio virtualis, und geringer, als die distinctio realis, ist unvollziehbar; denn ein Unterschied, der unabhängig vom Denken besteht, kann nur als ein realer gedacht werden. Der Grund, den Scotus anführt, [1]) daß jene

---

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. S. 827.

Attribute, wenn sie im Unendlichen nicht verschieden wären, es auch im Endlichen nicht sein könnten, beweist daher entweder Nichts, da ja nicht jede Verschiedenheit in Abrede gestellt, vielmehr die begriffliche festgehalten wird; oder er beweist zu viel, und würde daraus folgen, daß, was in Gott eins und ungetheilt ist, in den Geschöpfen nicht getheilt sein könnte, was die Möglichkeit der Schöpfung aufheben hieße. Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit brauchen in Gott nicht real oder formal zu sein, es genügt, daß sie ideal in Gott sind (im göttlichen Erkennen), um real in den Geschöpfen sein zu können.

Die formale Distinktion ist daher auf eine Spitze gestellt, auf der sie sich nicht halten kann; sie muß entweder in die virtuelle sich auflösen, oder in die reale, in welch' letzterem Falle die göttliche Einfachheit preisgegeben und dem Anthropomorphismus und Pantheismus Thür und Thor geöffnet wäre. Eine Distinktion, die nicht real ist, hat nur in Relation zu einem denkenden Princip Sein, und der Begriff einer distinctio formalis, die nicht real sein und doch vom Denken unabhängig bestehen soll, ist eine Spitzfindigkeit, die sich vor dem nüchternen Denken nicht bewährt. Urgirt man diesen scotischen Begriff, so wird man auf einen gefährlichen Irrthum geführt. Es kann nämlich zwar der Grund einer begrifflichen Distinktion im Objekte liegen, wie das bei der distinctio virtualis angenommen wird, die Distinktion als solche aber, formell genommen, ist nur im denkenden Geiste. Wollte man sie gleichwohl formell in den Gegenstand verlegen, so hätte man ein vom Denken unabhängiges Ideales, das, ohne real zu sein, in einem Realen wäre, d. h. man würde sich einer bedenklichen Vermischung des Idealen mit dem Realen schuldig machen, ein idealistischer Zug, der in der scotischen Schule auch wirklich bestimmt genug hervorgetreten ist.

Was endlich den Einwurf des Scotus betrifft, durch Steigerung in den sensum eminentiorem werde der Unterschied der Attribute nicht aufgehoben, so ist dies richtig, aber nicht beweisend; denn die Unendlichkeit wird nicht durch bloße Steigerung, sondern durch eine mit Negation verbundene Steigerung in der uns verliehenen Weise erreicht; denn jenseits aller Steigerung liegt das Wesen, das nicht bloß das weiseste, gerechteste u. s. w. ist durch eine Gerechtigkeit, die von der Weisheit, und eine Weisheit, die von der Gerechtigkeit verschieden wäre, sondern unmittelbar durch seine Substanz

all das in absoluter Einfachheit ist, was die Geschöpfe durch Theilnahme an verschiedenen Formen sind, und das deßhalb Alles, was wir Schönes, Erhabenes und Vollkommenes von ihm aussagen, verificirt, ohne von irgend einem vollkommen erreicht zu werden.

Die göttlichen Attribute lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten ordnen und eintheilen; wir legen die oben [1]) schon erwähnte, gewöhnlichste Eintheilung, die zugleich die angemessenste ist, in negative oder ruhende (quiescentia) und positive oder thätige (operativa) zu Grunde.[2]) Auf die Bedeutung dieser Eintheilung sowohl in der einen (attributa negativa et positiva), als in der andern Fassung (attributa quiescentia et operativa) wurde bereits aufmerksam gemacht.[3])

Wir begnügen uns hier mit der Erinnerung, daß in der ersten Fassung die Methode unserer Gotteserkenntniß (via negationis et causalitatis, idealistisches und realistisches Moment), in der zweiten der metaphysische Gehalt derselben (vollkommenste Ruhe und höchste Thätigkeit des ersten Princips) ihren Ausdruck finden.

b) Die göttlichen Attribute im Besonderen.

I. Die negativen oder ruhenden Attribute.

Die Vollkommenheiten des göttlichen Sein's.

Kein Abschnitt der katholischen Dogmatik dürfte wohl wichtiger und zeitgemäßer sein als dieser. Die zahlreichen philosophischen und theologischen im Pantheismus und Theosophismus befangenen Systeme der Neuzeit haben ihren Grund in der Verkennung der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Seins. Protestantische Theologen klagen den katholischen, von der protestantischen Ideenentwicklung inficirte katholische Theologen klagen den scholastischen Gottesbegriff als dualistisch an.

Nicht bloß Hegel, sondern selbst katholische Theologen sprechen davon, die von der Scholastik behauptete abstrakte Einfachheit, Un-

---

[1]) S. oben S. 45.

[2]) Andere bezeichnen dieselben als perfectiones essendi und perfectiones operandi.

[3]) A. a. O. S. 45.

endlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes müßten einer concreteren Auffassung des göttlichen Seins Raum geben. Auch in der göttlichen Natur, sagt man, sei Bewegung, Entwicklung, Proceß, Erhebung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Sein zum Geist- und Bewußtsein. Ohne Proceß, ohne Selbsttheilung und Selbstposition gebe es kein Leben, kein Erkennen; auch in der Gottheit, dem anerkannt lebendigsten, selbstthätigsten Sein müsse deßhalb ein realer Unterschied, ein Proceß des Werdens, der Selbstverwirklichung angenommen werden. Und man scheut sich nicht, das Geheimniß der Trinität selbst als eine Bestätigung dieser modernen Ideen anzurufen, ja in ihnen den eigentlichsten Sinn des anbetungswürdigen Geheimnisses entdeckt haben zu wollen.

Die verderblichen Consequenzen dieses speculativen Anthropomorphismus kommen, abgesehen von dem Dogma der Trinität, vorzugsweise in der Schöpfungs-, Erlösungs- und Gnadenlehre zum Vorschein. Die Vermenschlichung Gottes führt nothwendig zur Vergöttlichung des Menschen; die durch ihre Natur schon Gott wesensverwandte Menschheit trägt die Principien des höheren göttlichen Lebens in sich selbst, mit anderen Worten, es gibt keine schlechthin übernatürliche Ordnung — der übernatürliche Charakter des Christenthums kann nicht mehr festgehalten werden.

Man ersieht leicht, von welcher Wichtigkeit es ist, den alttheologischen Gottesbegriff, den Begriff des schlechthin einfachen und unveränderlichen göttlichen Seins in voller Schärfe festzuhalten und zur Geltung zu bringen. Inwieweit in jener modernen Gottesidee die Begriffe von Leben und Erkenntniß in Frage kommen, wird uns dieselbe später in Anspruch nehmen; hier ist es unsere Aufgabe zu zeigen, daß die absolute Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. des göttlichen Seins eine nothwendige Consequenz des Begriffes des ersten Seins und der ersten Ursache ist, daß das erste Sein, als reinste Aktualität ohne den Proceß und die Unruhe des Werdens gedacht werden muß.

1. Aseität — Vonsichsein Gottes.

Das erste Sein und Princip alles Seienden kann den Grund seines Seins nicht in einem andern haben, es ist durch sich selbst seiend, ens a se; es muß folglich Gott als dem ersten Sein Aseität Autusie zugeschrieben werden.

Lehre der Schrift.

Die heilige Schrift berührt dieses Attribut, wenn er von Gott sagt, daß er das Leben in sich selbst habe: sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. Joh. 5, 26. Das „Leben in sich selbst haben" ist hier im prägnanten Sinne gesagt und bedeutet soviel als: das Leben und Grund des Lebens sein.

Wenn die heilige Schrift weiterhin Gott als den schlechthin Seienden, als denjenigen, der „Ist" (qui est, misit me ad vos. Exod. 3, 14) bezeichnet, so ist damit Gott zugleich erklärt als derjenige, der durch sich ist, während alles Andere von ihm ist.

Ist aber Gott aus sich seiend, weil das Sein selbst, so ist, da im Sein alle Vollkommenheiten implicirt sind, er überhaupt Alles, was er ist, aus sich: aus sich gut, aus sich wahr, aus sich heilig: Nemo bonus, nisi solus Deus. Luc. 18, 19.

Lehre der Väter.

Die griechischen Väter suchten dies dadurch auszudrücken, daß sie mit den verschiedenen Attributen den Zusatz *αὐτο* — verknüpften und Gott als selbstgut, selbstseiend u. s. w., d. h. als aus sich gut, aus sich seiend bezeichneten.

Autusie nicht Selbstposition.

So wahr es nun ist, daß Gott das Attribut der Aseität zukömmt, so falsch und absurd wäre es, die göttliche Autusie als eine eigentliche Selbstposition Gottes zu denken, und so die göttliche Natur im strengen Sinne als causa sui, als Ursache ihrer selbst zu fassen. Der Begriff einer Selbstsetzung ist in sich widersprechend; ein Wesen, das sich selbst setzen sollte, müßte schon als seiend gedacht werden, um sich selbst zu setzen, d. h. es wäre bereits, bevor es sich setzte im Sein und existirte somit vor der Existenz.

Man sucht zwar diesem Einwurf durch die Unterscheidung des Wesens von der Existenz vorzubeugen und begreift das Wesen als Grund der Existenz.[1])

---

[1]) S. Kuhn, Dogmatik. I. S. 790 ff. 2. Aufl.

Sein und Existenz in Gott weder real, noch virtuell verschieden.

Gesetzt, es könne überhaupt in einem wirklichen Wesen Wesenheit und Existenz real verschieden sein und die erstere in gewissem Sinne als Grund der letzteren begriffen werden — eine Frage, die unter Theologen controvers ist, so kann dies doch entschieden nicht der Fall sein in dem ersten, dem göttlichen Sein, das Princip alles Seienden ist. Denn während unter jener Voraussetzung Wesenheit und Existenz in Allem, was nicht durch sich ist, durch die erste Ursache zumal gesetzt sind, müßte in dieser selbst, in Gott, die Wesenheit als der eigentliche und ausschließliche Realgrund der Existenz begriffen, d. h. das göttliche Wesen als existent gedacht werden vor der Existenz.

In Gott weder Selbstsetzung noch Selbstobjektivirung.

Ferner jene Selbstposition, in der Gott als eigentliche causa sui sich bethätigen soll, soll zugleich gedacht werden als Proceß der göttlichen Selbstobjektivirung, als Bewegung, durch die Gott selbstbewußter Geist ist. Wir werden später sehen, daß Gott ohne solchen Proceß, unmittelbar durch sein Wesen, Geist und selbstbewußt ist, daß die Uebertragung des Begriffes einer eigentlichen Selbstobjektivirung, einer realen Scheidung auf Gott ein ungerechtfertigter Anthropomorphismus ist.[1]) Schon hier aber müssen wir fragen, ob diese Selbstobjektivirung in Gott als eine rein immanente oder als eine durch die Geschöpfe vermittelte zu denken ist, ob Gott in die Vielheit der Dinge eingehend in ihr sich objektivirt, um an ihr zum Selbstbewußtsein, zur Geistigkeit sich zu reflektiren. Wir wissen wohl, man weist diese Annahme mit Entrüstung als pantheistisch zurück: Der Proceß der göttlichen Selbstverwirklichung, erklärt man, beruht nicht auf dem Unterschiede von Natur und Geist, er ist überhaupt ein rein immanenter und wird als solcher vom religiösen Bewußtsein gefordert. Es frägt sich aber, ob dieser Proceß als ein rein immanenter gedacht werden müsse? Darauf nun weiß man keine andere Antwort, als den Appell an das „religiöse Bewußtsein", den „göttlichen Sinn", die „sittliche Persönlichkeit", die einen

[1]) Man vergleiche insbesondere die speculativen Erörterungen in der Trinitätslehre.

persönlichen Gott postuliren. Da nun aber der „göttliche Sinn“ u. s. w. zugestandenermaßen etwas Subjektives sind, so heißt dies dem Pantheismus die bedenklichste Concession machen, indem man ihm geradezu das Feld der objektiven Erkenntniß, der Wissenschaft einräumt; denn gibt man einmal dem Pantheismus die Absurdität einer göttlichen Selbstverwirklichung, eines Naturprocesses in Gott zu, so ist damit die stärkste Position des Theismus, der Begriff Gottes als reiner Aktualität preisgegeben.

2. Einfachheit Gottes.

Prop. Deus est omnino simplex. Die Erhabenheit der göttlichen Natur über jede Art von Zusammensetzung, ihre absolute Einfachheit definirt das vierte Lateranconcil im Cap. Firmiter mit den Worten: Una in Deo essentia, substantia seu natura simplex omnino.

Noch vor diesem Concil hatte Gilbert von Porrée, Bischof von Poitiers (1142 — 1152) gelehrt, Gott und Gottheit seien nicht eins; die drei Eigenthümlichkeiten (proprietates) der göttlichen Personen seien nicht diese selbst, sondern das, wodurch die Personen sind, und war seine Lehre vom Papst Eugen III. verworfen worden.

Physische Zusammensetzung.

Die Theologen unterscheiden zwischen physischer und metaphysischer Zusammensetzung. Die physische oder reale ist wiederum entweder eine substantielle oder accidentelle, je nachdem die in die Zusammensetzung eingehenden Theile sich zu einem substantiellen oder accidentellen Ganzen zusammenschließen. Der ersteren Art ist die Zusammensetzung aus Leib und Seele, Materie und Form, der letzteren die aus dem Körper und der ihm inhärirenden Farbe. Substantiell ist auch die Zusammensetzung aus Natur und Subsistenz, denn die Subsistenz erhebt die Natur zum completen Fürsichsein, vollendet sie in genere substantiae. Da aber die Subsistenz zur Natur sich wie eine Seinsweise (modus essendi) verhält und nicht ein Constitutiv der Substanz ist, wie Materie und Form es sind (in genere naturae), so wird diese Zusammensetzung als eine modale von der Zusammensetzung der Natur aus Materie und Form, die als compositio plus quam modalis bezeichnet wird,

unterschieden. Die physische Zusammensetzung ist dann weiterhin eine essentielle oder integrale, je nachdem die in die Zusammensetzung eingehenden Theile für den Bestand des Ganzen wesentlich oder integrirend sind.

Metaphysische Zusammensetzung.

Metaphysisch oder logisch ist die Zusammensetzung aus Gattung und Differenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, und nach Einigen auch die aus Wesenheit und Existenz (essentia actualis et existentia), während Andere (die Thomisten) dieselbe als reale (realis modalis) erklären.

Physische und metaphysische Einfachheit.

Nach diesen Begriffsbestimmungen können wir dem Dogma der göttlichen Einfachheit die bestimmtere Fassung geben: Von Gott ist jegliche physische und metaphysische Zusammensetzung ausgeschlossen.

Gott nicht Körper. (Widerlegung des Materialismus.)

Im Einzelnen ist deßhalb von Gott zu negiren:[1])

1) Die körperliche Zusammensetzung: Gott ist nicht Körper: Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Joh. 4, 24.

Gott ist der erste bewegende Grund von Allem; nun kann aber ein Körper nicht einmal der letzte Grund der körperlichen Bewegung, geschweige der geistigen Bewegungen sein; denn kein Körper bewegt, ohne selbst bewegt worden zu sein. Ferner: Gott ist das höchste Sein; das höchste Sein kann aber nicht Körper sein; denn höher als der Körper ist das, wodurch das Lebendige lebt, das Princip des Lebens; nun lebt aber das Lebendige nicht inwiefern es Körper ist, da sonst alle Körper leben würden, folglich ist der Körper nicht höchstes Sein, und das höchste Sein nicht Körper. Auf dasselbe Resultat gelangen wir, wenn wir auf das Denken reflektiren.

In Gott keine Materie oder Potentialität.

2) Von Gott ist ausgeschlossen die Zusammensetzung aus Materie und Form.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 3, deren Inhalt im Folgenden wiedergegeben ist.

Gott ist actus purus, die Materie potentia pura; reine Aktualität aber schließt jede Potentialität, folglich auch jede Materie aus. Gott kann daher auch nicht als das aus der Potentialität (Materialität) zur Aktualität, zum reinen Lichte irgendwie, sei es auch ewig und in immanenter Weise, durchgedrungene Sein betrachtet werden; denn einem solchen Sein müßte, da eine Bewegung aus der Potentialität zur Aktualität nur auf Grund einer vorausgehenden Wirklichkeit möglich ist, ein schlechthin wirkliches, also potenz- und materieloses Sein vorausgehen, und nicht mehr jenes, sondern dieses wäre das erste Sein oder Gott.

Ferner ist Alles, was aus Form und Materie besteht, gut per participationem; nun ist aber Gott nicht gut per participationem, da bonum per se früher sein muß, als das per participationem, sondern er ist gut per se, es ist folglich unmöglich, daß Gott aus Materie und Form bestehe.

Keine Zusammensetzung von Wesenheit und Subjekt.

3) In Gott ist keine Zusammensetzung von Wesenheit und Subjekt (essentia et subjectum).

Schon Aristoteles nahm an,[1]) daß nur in dem, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, die individuelle Bestimmtheit außerhalb der specifischen liegt, und so eine Zusammensetzung von Subject (Träger der Wesenheit) und Wesenheit stattfindet; während in Geistwesen, in reinen Formen Wesenheit und Subjekt derselben zusammenfallen, da in ihnen die letzte specifische Bestimmtheit auch die letzte individuelle Bestimmtheit ist.[2]) Gott aber ist reine Form, ohne Zusammensetzung von Materie und Form, wie gezeigt wurde, folglich auch ohne Zusammensetzung von Wesenheit und Subjekt der Wesenheit.

Keine Zusammensetzung von Wesenheit und Sein.

4) In Gott ist keine Zusammensetzung von Wesenheit und Sein.

In allen Geschöpfen, auch die Geister oder reinen Formen nicht ausgenommen, ist Sein und Wesenheit nicht dasselbe; denn in allem

---

[1]) Vergl. De Anima l. III. c. 4. §. 7.

[2]) S. Th. 1. qu. 4. art. 3.

Endlichen ist das Sein auf irgend eine beschränkte Wesenheit determinirt, in Gott allein aber ist Sein und Wesenheit Eins. Gott ist unmittelbar durch sein Wesen, denn Gottes Wesen ist das Sein. Der heilige Thomas begründet diese Wahrheit auf folgende Weise:

Gründe.

a) Wäre in Gott das Dasein von der Wesenheit verschieden, so müßte, da Alles, was in einem Wesen außerhalb der Wesenheit liegt, entweder aus dieser oder aus einem äußeren Principe stammt, das Dasein Gottes entweder von einem Anderen, oder von seiner eigenen Wesenheit verursacht sein; das Letztere schließt einen inneren Widerspruch in sich, das Erstere aber widerspricht dem Begriff Gottes als primum ens und prima causa efficiens.

b) Wäre in Gott ein Unterschied von Wesenheit und Sein, so würde sich das Sein zum Wesen wie Aktualität zur Potentialität verhalten; in Gott ist aber nichts Potentielles, folglich auch nicht der Unterschied von Wesenheit und Sein.

c) Was Sein **hat** und nicht Sein **ist**, ist Sein und Dasein per participationem, nun ist aber Gott seine Wesenheit (nach n. 3); wäre demnach die Wesenheit Gottes nicht sein Sein, so wäre Gott, der seine Wesenheit ist, ens per participationem, folglich nicht primum ens.

Gegen den Satz, das Wesen Gottes sei das Sein, läßt sich der Einwand erheben, wie man denn sagen könne, daß in Gott Wesenheit und Sein Eins sei, da wir ja doch nur das Sein (Dasein), nicht aber das Wesen Gottes erkennen? Der englische Lehrer antwortet hierauf: [1]) Das esse wird in zweifachem Sinne genommen; im ersten bedeutet es den Akt, die Wirklichkeit des Seins (das göttliche Sein, an sich betrachtet, wie es unabhängig von unserem Erkennen besteht); im zweiten das Sein als Prädicat, das wir, wie von vielem Anderen, auch von Gott aussagen. Im ersten Sinne erkennen wir weder das Sein noch das Wesen Gottes, im zweiten Sinne dagegen müssen wir nicht bloß sagen, daß Gott ist, sondern daß er sein Sein ist.

Keine Zusammensetzung von Genus und Differenz.

5) Von Gott ist zu negiren die Zusammensetzung von **Genus** und **Differenz**.

---

[1]) S. Th. l. c. art. 4. ad 2.

Auf zweifache Weise kann Etwas unter einer Gattung begriffen sein, im eigentlichen Sinne, wie „Mensch" unter der Gattung „Substanz"; oder durch Reduction (indirekt) wie Materie und Form unter derselben Gattung, der Punkt und die Einheit (unitas numerica) unter der Gattung „Quantität" begriffen sind. Gott fällt weder in dem einen noch anderem Sinne unter irgend eine Gattung.

Der Begriff Sein nicht Gattungsbegriff.

Zwar bezeichnen wir Gott als Sein; das Sein ist aber überhaupt nicht Gattung, sondern kommt den höchsten Gattungen alles Seienden (den Kategorien) nur im analogischen Sinne zu; um wie vielmehr wird es von Gott nur im analogischen Sinne ausgesagt werden können!

Aber, sagt man, Gott ist Substanz, fällt unter das oberste Genus „Substanz". Darauf erwidert der heilige Thomas: Substanz ist (im Endlichen) eine Wesenheit, der es zukommt, per se (nicht in einem anderen) zu sein, ohne ihn Sein selbst zu sein, und in diesem Sinne ist Gott nicht Substanz; denn Gottes Wesenheit ist sein Sein.

Gott kann aber auch nicht indirekt, per reductionem irgend einer Gattung des Seienden angehören. In diesem Sinne gehören zu einer Gattung die constitutiven Principien derselben, was aus den angeführten Beispielen hervorgeht. Nun erstreckt sich aber kein Princip über das Genus hinaus, dessen Princip es ist; Gott aber ist Princip alles Seins, des substantiellen wie des accidentellen, denn alles Werden und Wirken, die substantielle und accidentelle Wirklichkeit und Vollkommenheit der Dinge hat, wie wir aus den Beweisen für Gottes Dasein wissen, in Gott seinen Grund; folglich fällt Gott auch nicht indirekt in den Bereich irgend einer Gattung des Seienden, und ist in ihm nicht die Zusammensetzung von Genus und Differenz.

Keine Zusammensetzung von Substanz und Accidentien.

6) In Gott ist nicht die Zusammensetzung von Substanz und Accidentien.

Accidentien verhalten sich zur Substanz wie vervollkommende Formen, also wie Akt zu Potenz; in Gott ist aber keinerlei Potentialität, also auch keine Accidentien.

Ferner ist Gott reines Sein; dem Sein aber kann Nichts zufallen, Nichts demselben Accidens sein. Schon durch die bisherigen Erörterungen ist die absolute Einfachheit Gottes hinreichend sichergestellt; es lassen sich aber Gründe anführen, durch welche dieselbe ganz allgemein bewiesen wird:

Allgemeine Gründe für die göttliche Einfachheit.

1) Alles Zusammengesetzte ist später als seine Theile, Gott aber ist das erste Sein.

2) Alles Zusammengesetzte muß als solches nothwendig eine Ursache haben, welche die Zusammenordnung der Theile bewirkt, Gott aber kann keine Ursache haben, da er die erste Ursache ist.

3) Bei jeder Zusammensetzung findet sich Potenz und Akt, da wenigstens die Theile zum Ganzen sich wie Potenz zum Akt verhalten, in Gott aber und Gott selbst ist reine Aktualität.

Vorwurf des Dualismus.

Gott kann, wendet man uns ein, nicht Ursache des Zusammengesetzten sein, wenn er absolut einfach ist, — der hier vertheidigte Gottesbegriff ist folglich dualistisch!

Der englische Lehrer erwidert hierauf: Die Werke Gottes ahmen Gott nach, wie das Verursachte die erste Ursache nachahmt, nun liegt es aber im Wesen des Verursachten, wenigstens die Zusammensetzung von Wesenheit und Sein, die jeder anderen zu Grunde liegt, und die in der ersten Ursache nicht sein kann, an sich zu haben; denn Nichts, was verursacht ist, hat das Sein durch sein Wesen. Der obige Einwand würde somit folgerichtig die Möglichkeit des Causalverhältnisses und das Causalitätsprincip in seiner entscheidendsten Anwendung aufheben und damit die Erklärung des Ursprungs der Dinge unmöglich machen.

Der Pantheismus, auf dessen Boden jener Einwand entsprungen ist, widerspricht, indem er die Einfachheit der göttlichen Natur negirt, und in sie die Gegensätze von Wesenheit und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit einträgt, dem obersten metaphysischen Grundsatz, daß die Wirklichkeit das schlechthin Erste ist, und jede Verwirklichung eine Wirklichkeit zur Grundlage haben muß: ein Widerspruch, den auch die sophistischen Künste einer abstrusen Dialektik nicht zu verbergen vermögen.

Ob die virtuelle Unterscheidung zur Annahme einer Zusammensetzung berechtigt?

Ist nun wirklich jede Zusammensetzung, und in jedem Sinn von Gott in Abrede zu stellen? Ist Gott in der That die abstrakte Monas, die unterschiedslose Einheit, wie der katholischen oder auch alttheologischen Lehre von den Gegnern unterlegt wird? Wir erinnern zur Beantwortung dieser Frage an das, was wir über die virtuelle Distinktion der göttlichen Vollkommenheiten gesagt haben, und woraus hervorgeht, daß die Einheit und Einfachheit Gottes nicht die leere des abstrakten, sondern die concentrirte des reinen und vollkommenen Seins ist. Wenn man dann weiterhin frägt, ob nun auf Grund dieser virtuellen Unterscheidung von einer Zusammensetzung in Gott gesprochen werden dürfe, gibt darauf Suarez [1]) die Antwort: An sich könne allerdings eine Art Zusammensetzung in Gott gedacht werden, denn da in Gott ein virtueller Unterschied bestehe zwischen Wesenheit und Eigenschaften, und den Eigenschaften unter sich, so könne auch eine dem entsprechende Zusammensetzung (compositio rationis metaphysica) nicht in Abrede gestellt werden; es sei jedoch besser, zur Beseitigung jedes Mißverständnisses nicht von einer Zusammensetzung zu sprechen, sondern jene im gewissen Sinne zulässige Zusammensetzung als constitutio rationis zu bezeichnen. Besser noch scheint es, beide Ausdrücke zu vermeiden, da, wer von Composition oder Constitution spricht, an einen realen Unterschied der constituirenden oder componirenden Elemente denkt, und zu sagen, das Wesen Gottes in seiner concentrirten Fülle gebe dem geschaffenen Geiste Anlaß und Grund zu einer zusammengesetzten Erkenntniß, sei aber an sich absolut einfach und ohne jede Zusammensetzung.

Wir haben die Lehre von der göttlichen Einfachheit mit größerer Ausführlichkeit behandelt, weil sie geeignet ist, die Absurdität des Grundirrthums der modernen Speculation, des Pantheismus in seinen verschiedenen Formen aufzudecken. Der heilige Thomas behandelt gelegentlich der Lehre von Gottes Einfachheit den Pantheismus seiner Zeit, und seine Bemerkungen sind auch jetzt noch besonderer Beachtung werth. [2])

---

[1]) De Deo l. 1. c. 4. n. 8.

[2]) L. c. art. 8.

Widerlegung des Pantheismus durch den heiligen Thomas.

Der heilige Lehrer leitet seine Untersuchung mit der Frage ein: Utrum Deus in compositionem aliorum veniat, ob Gott, obwohl an sich einfach, in die Zusammensetzung mit Anderem eingehe?

Er unterscheidet drei Irrthümer: die Einen betrachten Gott als Weltseele, Andere als Form-, Andere als Materialprincip der Dinge. Die letztere Annahme, die dem David von Dinanto zugeschrieben wird, bezeichnet Thomas als „stultissimus error.“ Daß aber Gott nicht Formprincip der Dinge sein könne, folgt

1) daraus, daß Gott causa efficiens ist; die causa efficiens aber kann zwar mit der Form der Wirkung in eine Species, sie kann aber nie mit ihr numerisch zusammenfallen.

2) daraus, daß Gott erstes Sein ist; kein Theil eines Zusammengesetzten aber kann das schlechthin Erste sein in den Dingen, die Materie nicht, weil sie potentielles Sein ist, die Form nicht, weil jede Form eines Zusammengesetzten forma participata ist.

Zwei Formen des modernen Pantheismus.

Diese Argumente des heiligen Thomas treffen nicht bloß den Pantheismus seiner Zeit, sondern auch den modernen in seinen verschiedenen Formen. Inhaltlich betrachtet lassen sich zwei Arten desselben unterscheiden: der naturalistische und der theosophische Pantheismus. Der erstere wurde von Schelling in seiner ersten Periode, und von Hegel ausgebildet, der letztere fand Vertreter in Baader, Krause, Schelling in der späteren Periode und Anderen. Der naturalistische Pantheismus kennt kein höheres Sein, als die Natur; der menschliche Geist ist in diesem System nichts weiter als der ideale Pol desselben Seins, zu dem die Natur der reale Pol ist, Auge und Herz des Weltalls. Steht diese Form des Pantheismus aller Religion feindlich gegenüber, so hüllt sich dagegen der theosophische Pantheismus, obwohl er an der Identität der Welt- und Gottessubstanz festhält, in ein religiöses Gewand, sucht — ernstlich oder vorgeblich — den Interessen der Religion gerecht zu werden, ja gibt sich die Miene, als wäre es ihm allein gelungen, gegenüber dem „dualistischen Gottesbegriff“ der katholischen Kirche, insbesondere der Scholastiker, die Religion als „lebendiges“ Verhältniß, als wahren gegenseitigen Lebensverkehr zwischen Gott und Menschen zu begreifen.

Er spricht deßhalb von einer übergreifenden Subjektivität Gottes, sowie von einer „ethischen Fassung und Vertiefung des Gottesbegriffes“ u. s. w.: Bestimmungen und Ausdrücke, denen man in modernen philosophischen und (zumeist nicht ausschließlich protestantisch) theologischen Schriften auf jedem Tritte begegnet. Dabei beruft man sich nach dem platonischen Grundsatze, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, auf den göttlichen Sinn, die sittliche Persönlichkeit als das Organ, durch welches allein das Göttliche in jener seiner Transcendenz und nach seinen ethischen Beziehungen zur Welt, insbesondere zum Menschengeiste erfaßt werden könne.

Was nun diese beiden Arten des Pantheismus, von denen der naturalistische die Consequenz für sich hat, betrifft, so können wir uns mit der Bemerkung begnügen, daß beide gezwungen sind, in das erste Sein Gegensätze einzutragen, die nur im abgeleiteten Sein sich finden können.

Am deutlichsten tritt dies hervor in dem formell ausgebildetsten, dem Hegel'schen Pantheismus, der an die Spitze seiner Philosophie den Begriff eines unbestimmten Seins setzt, das sich durch Besonderung selbst setzt, eines idealen, das sich selbst verwirklicht: Begriffe, die nur durch eine Dialektik aufrecht erhalten werden, die den Widerspruch zum Princip erhebt; eine Philosophie aber, die diesen Schritt thut, ist durch sich selbst gerichtet.[1])

3. Die Vollkommenheit Gottes.

Die göttliche Einfachheit ist nicht die des leeren und unvollkommenen, sondern die des vollkommenen, concentrirtesten Seins: sie schließt in sich die Fülle aller Vollkommenheiten.

Prop. Deus est infinite perfectus, i. e. in ipso sunt perfectiones omnium rerum et quidem modo eminenti. (Conc. Lateran. IV. Cap. Firm. Vatic. de fide cap. 1. „omni perfectione infinitum . . . super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Das schlechthin erste Sein muß, wie das einfachste, so auch das vollkommenste sein,[2]) denn obgleich in Allem, was einer Entwicklung unterworfen ist, die Principien, Anfänge, Keime des unvoll-

---

[1]) S. Kleutgen, Philos. d. Vorz. S. 38 ff.

[2]) S. Th. 1. qu. 4.

kommnere sind, so kann doch das erste Princip, das alle Entwicklung ermöglicht, trägt und beherrscht, nicht unvollkommen, es muß vielmehr vollkommen, perfekt sein. Vollkommen nämlich nennen wir das, dem Nichts von der ihm gebührenden Vollendung gebricht; daraus erhellt, daß vollkommen ist, was actu, unvollkommen, was potentiâ ist, nun ist aber Gott als erste wirkende Ursache Akt, und zwar am meisten Akt, folglich auch vollkommmen.

Dem widerspricht nicht, daß Gott das Sein schlechthin ist; denn das Sein verhält sich zu Allem als Akt, und das Sein schlechthin ist die Wirklichkeit alles Seienden.

Gott unendlich vollkommen.

Aus demselben Grunde aber ist Gott nicht bloß vollkommen, sondern unendlich vollkommen; denn es kann keine Realität, keine Vollkommenheit geben, die außer dem Sein läge, und die dem fehlen würde, dessen Wesen das Sein ist.

Ableitung aus dem Begriffe der ersten Ursache.

Daß aber in Gott alle Vollkommenheiten der Geschöpfe präexistiren müssen, folgt überdies aus dem Begriffe der wirkenden Ursache; denn es kann nichts in der Wirkung sein, was nicht auch in der Ursache ist. Und zwar sind alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in Gott als der ersten und universalen Ursache in höherer und eminenter Weise, wobei jedoch, wie wir wissen, die Restriktion zu machen ist, daß nur die reinen Vollkommenheiten, nicht aber die gemischten, ihrem eigenthümlichen begrifflichen Gehalte nach in Gott sich finden, und nur sie im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werden dürfen.

Die göttliche Vollkommenheit durch das Sein der Welt nicht beschränkt.

Es läßt sich die Schwierigkeit erheben — und dieselbe wird vom Pantheismus als eine Instanz gegen den Theismus gebraucht — wie denn Gott unendlich vollkommen sein könne, wenn die Dinge außer Gott sind, und daher auch ihre Vollkommenheiten außerhalb der göttlichen Natur liegen? Die älteren Theologen drücken dies in der Frage aus: Utrum Deus et omnes creaturae simul sint aliquid perfectius et melius, quam solus Deus?

Die Antwort ist durch das Gesagte schon nahegelegt: Alle Vollkommenheiten sind in Gott in ursprünglicher und eminenter, in

den Geschöpfen nur in abgeleiteter und unvollkommener Weise, inwiefern und in dem Maße, als sie Gott ähnlich sind. Das Abbild fügt, präcise inwiefern es dieses ist, Nichts zum Urbilde hinzu, und das Unendliche wird nicht vermehrt durch Addition des Endlichen.

In welchem Sinne die Dinge Gott ähnlich sind.

Inwiefern aber kann Etwas Gott ähnlich genannt werden? Aehnlich sind die Geschöpfe Gott, wie die Wirkung der wirkenden Ursache ähnlich ist, jedoch nicht wie Wirkung und Ursache in derselben Species (secundum eandem rationem speciei) einander ähnlich sind, noch auch wie Wirkung und Ursache in derselben Gattung (die Blume z. B. ist ähnlich der Sonne, sonnenhaft), sondern so, wie alles mehr oder minder Seiende ähnlich ist dem ersten und universalen Princip alles Seins, eine Aehnlichkeit der Analogie, wie sie auch zwischen den obersten Gattungen alles Seienden in Bezug auf den Begriff „Sein" obwaltet.[1])

Wenn aber auch die Dinge Gott ähnlich genannt werden dürfen, so wäre es unstatthaft, auch umgekehrt Gott den Dingen ähnlich zu nennen. So bezeichnen wir das Porträt als dem Menschen ähnlich, nicht aber umgekehrt. Es tritt hier noch deutlicher zu Tage, daß auf theistischem Standpunkt das Geschöpf nicht Gott selbständig gegenübergestellt wird, daß keine Gegenseitigkeit der Beziehungen stattfindet, und somit Gott durch das Außerihmsein der Geschöpfe nicht verendlicht wird.

4. Die Güte Gottes.[2])

Prop. Deus per suam essentiam est summum bonum.

Mit der unendlichen Vollkommenheit ist auch die unendliche Güte Gottes gegeben. Güte, Gutsein wird hier nicht im moralischen Sinne (benignitas), sondern im metaphysischen Sinne genommen, in welchem es mit dem Sein convertirt. In diesem Sinne nämlich ist Alles gut, was ist. Da aber die Güte zum Begriffe des Seins eine neue Beziehung, die des Appetibeln, Begehrenswerthen, hinzufügt, so nennen wir schlechthin (simpliciter) gut nur das, was sein

---

[1]) Vergleiche oben die formellen Bestimmungen über die göttlichen Attribute, n. 2.

[2]) S. Th. 1. qu. 5 et 6.

letztes Sein, seine letzte Aktualität, durch die es erst wahrhaft und vollkommen begehrenswerth ist, erlangt hat, und so nicht bloß in seinem substantiellen, sondern auch in dem ihm gebührenden accidentellen Sein vollendet ist. So sind die Seligen simpliciter gut, die Verworfenen nur secundum quid.

Gott das höchste Gut.

Aus dieser Begriffsbestimmung folgt, daß Gott nicht bloß gut, sondern das höchste Gut ist, denn in ihm ist Alles, wodurch die Dinge irgendwie gut und begehrbar sind, in unendlich vollkommener Weise. Noch mehr, Gott allein ist seinem Wesen nach gut (esse bonum per essentiam est proprium Dei). In Allem nämlich außer Gott liegt das, was vollkommen gut macht: das wirkliche Sein, die vervollkommnenden nothwendigen Accidentien, die Erreichung des Zieles, außerhalb der Wesenheit, während Gott seiner Wesenheit nach reine Wirklichkeit ist und jede Art von Vollkommenheit wesenhaft besitzt. Es ist sonach Gott allein wesentlich gut, alles Andere ist nur gut durch Gott; jedoch nicht so, als wären die Dinge formell gut durch die Güte Gottes, sondern so, daß die Dinge außer Gott zwar durch ihre eigene, aber von Gott als wirkender Ursache verliehene Güte gut sind.[1])

Da alle geschaffene Güte eine Aehnlichkeit der göttlichen Güte ist, so ist es schließlich sie, die alles Begehren und alle Willen in Bewegung setzt, und in der alles Wirken der Natur und des Geistes terminirt; denn Alles sucht und begehrt — und nur dadurch ist es thätig — auch im endlichen Abglanz nur die eine, ewige und unendliche Güte.

5. Die Unendlichkeit Gottes.[2])

Als das in absoluter Einfachheit absolut vollkommene und in absoluter Vollkommenheit absolut einfache Sein ist Gott unendlich, und zwar unendlich in seinem Sein (infinitas), unendlich in seinem Leben (immutabilitas), unendlich in Bezug auf den Raum (immensitas) und unendlich in Bezug auf die Zeit (aeternitas). Wir haben zunächst die Unendlichkeit des göttlichen Seins ins Auge zu fassen.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 6. art. 4.

[2]) L. c. qu. 7.

Prop. Deus solus est infinitus.

Unendlich nennen wir, was keine Grenzen hat. Unendlich, unbegrenzt kann Etwas beziehungsweise oder schlechthin sein. Beziehungsweise Unendlichkeit findet sich auch außer Gott, schlechthin unendlich aber ist Gott allein.

So ist z. B. jenes Etwas, das allen substantiellen Veränderungen körperlicher Wesen als Substrat zu Grunde liegt, und das wir mit dem Namen „Materie" bezeichnen, beziehungsweise unendlich, insofern es nämlich, an sich betrachtet, durch keine Form determinirt, vielmehr zu allen körperlichen Formen in Potenz ist. Diese Unendlichkeit oder Unbegrenztheit jedoch ist eine unvollkommene, da die Materie durch die sie begrenzende Form aktuirt und perficirt wird.

Secundum quid unendlich ist ferner auch das andere Constitutiv alles körperlichen Seins, die Form; jede Form nämlich kann, wenn man von der Materie abstrahirt, unendlich Vielen gemeinsam sein; sie wird aber durch die Verbindung mit der Materie zur Form eines bestimmten, individuellen Wesens beschränkt, determinirt. Dies ist nun bei reinen, nicht von der Materie assumtibeln Formen, wie es die Engel und die menschlichen Seelen sind, wenn man von der letzteren natürlichen Bestimmung zur Verbindung mit dem Leibe absieht, nicht der Fall; denn von ihnen ist jede etwas der Art nach (specifisch) einziges: gleichwohl ist in ihnen das Sein auf eine gewisse Natur mit Ausschluß jeder anderen determinirt; das Sein auch des vollkommensten reinen Geistes ist sonach ein beschränktes: nur Gott, der reines Sein und die Fülle des Seins ist, ist (schlechthin) unendlich.

Sollte man hiegegen einwenden wollen, daß der Weltraum und die Dinge in der Welt in ihrer Gesammtheit unendlich seien, so ist hierauf zu antworten, daß, wenn dem auch so wäre, damit noch keine Unendlichkeit dem Sein nach gegeben sein würde. Die Annahme einer unendlichen aktuellen Größe ist indessen in sich selbst begrifflich unmöglich; es kann actu weder eine unendliche Ausdehnung, noch eine unendliche Menge geben, und wenn die Mathematik vom Unendlichgroßen und Unendlichkleinen spricht, so ist das nur ein potentiell und abstrakt Unendliches, auf dessen Begriff die Analysis des Continuirlichen führt.

Ist aber nicht, könnte man fragen, der Geist, der, da er Alles

erkennen kann, gewissermaßen Alles ist, wie schon Aristoteles[1]) sagt, unendlich? Er wäre es, wenn ihm, wie die moderne (pantheistische) Speculation wohl annimmt, die Fülle des Intelligiblen aus ureigener, in seinem Wesen urspringender Quelle zuströmen würde.[2]) In diesem Falle aber müßte ihm das Wesen Gottes selbst immanent sein. Es ist aber weder das eine noch das andere der Fall. Der endliche Geist ist zwar in Möglichkeit zu allem Intelligibeln, für ihn ist Alles erkennbar, aber nicht unmittelbar durch ihn; sein Wesen ist nicht Erkenntnißmedium alles Intelligibeln; er bedarf entweder eingeschaffener intelligibler Erkenntnißformen (wie die reinen Geister), oder der Abstraktion derselben aus dem Sinnlichen (wie der menschliche Geist). Daher ist jeder geschaffene Geist in der Möglichkeit der Erkenntniß zwar unbeschränkt, in der Erkenntnißweise aber beschränkt und daher weder in seinem Sein noch in seinem Wirken unendlich.

6. Die Unveränderlichkeit Gottes.[3])

Prop. Deus est omnino immutabilis.

Der Begriff der Unveränderlichkeit wird erklärt durch: negatio transitus de statu in statum.

Nach dem Apostel Jacobus ist in Gott auch nicht ein Schatten von Veränderlichkeit: „apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.“ Luc. 1, 17.

Die Unveränderlichkeit Gottes folgt:[4])

Gründe derselben.

1) Daraus, daß Gott actus purus ist, unvermischt mit jeglicher Art von Potentialität; Alles aber, was sich verändert, ist irgendwie in Potenz.

2) Aus der absoluten göttlichen Einfachheit; jede Veränderung nämlich setzt Zusammensetzung voraus; denn in jeder Veränderung ist Etwas, das bleibt, — das Substrat der Veränderung, und Etwas, in Bezug worauf die Veränderung erfolgt. Bei der substantiellen Veränderung z. B. ist es die Materie, die als bleibendes

---

[1]) III. de Anima c. 8. §. 1.

[2]) S. Schelling, Ideen z. Phil. d. Natur, S. 15.

[3]) S. Th. 1. qu. 9.

[4]) L. c. art. 1.

Substrat dem Wechsel der Formen zu Grunde liege. In Gott ist aber keine Zusammensetzung, folglich auch keine Veränderung.

3) Aus der Unendlichkeit oder unendlichen Vollkommenheit Gottes; was sich verändert, sucht Etwas durch die Veränderung zu erreichen; Gott aber als die Fülle des Seins kann Nichts erreichen, Nichts werden, zu Nichts sich hinbewegen, was er nicht schon durch seine Natur vollkommen wäre.

Moderne Leugnung der Unveränderlichkeit Gottes.

Der Begriff der göttlichen Unveränderlichkeit, wie wir ihn eben bestimmt und abgeleitet haben, hat so wenig als der der göttlichen Einfachheit den Beifall der modernen Speculation gefunden. Man hält denselben für abstrakt und will statt dessen das göttliche Sein als ein bewegtes, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, dem Ansichsein zum Fürsichsein sich erhebendes begreifen. Daß der Pantheismus solche Vorstellungen adoptirt, ist begreiflich, unverständlich aber ist, mit welchem Rechte man dieselben auf theistischen Boden verpflanzen will.

Kuhn stimmt dem Philosophen Schelling darin bei,[1]) daß im göttlichen Sein eine Bewegung angenommen werden müsse, wenn unsere Gotteserkenntniß eine lebendige, anschaulich concrete sein soll. Die Schwierigkeiten aber, die sich daraus für die göttliche Unveränderlichkeit ergeben, hält er damit für beseitigt, daß er jene Bewegung als eine ewige und schlechthin immanente bestimmt.[2]) Wir geben zu, daß durch diese Bestimmung der Pantheismus in seiner naturalistischen Form vermieden wird; keineswegs aber wird dadurch der theosophische Pantheismus ausgeschlossen; denn es liegt nahe, — ja die Annahme eines Processes hat nur dann einen rechten Sinn — die Weltschöpfung als den außergöttlichen Reflex und die Fortsetzung des innergöttlichen Processes zu betrachten. Die Weltschöpfung wäre dann als göttliche Selbstentäußerung zu fassen, und die in Gott selbst aufgehobene Potentialität theosophisch als das Substrat der Weltentwicklung zu denken. — Inzwischen aber haben wir bereits gezeigt, daß der Begriff einer Selbstverwirklichung in sich widersprechend und unvollziehbar ist. Was endlich den Grund anbelangt, den Kuhn und Andere für ihre Annahme eines göttlichen Naturprocesses

---

[1]) Dogmatik, 2. Aufl. I, S. 790.

[2]) A. a. O. S. 792.

beibringen: daß sonst das göttliche Sein kein wirkliches und lebendiges wäre; so wird sich im Verlaufe zeigen, daß Gott gerade als reine Aktualität absolutes Leben und absolute Erkenntniß ist.

Wie viel tiefer erkannten die Natur des Göttlichen jene alten Philosophen, die Gott als den selbst unbewegten Beweger von Allem erklärten, was Boëthius in dem schönen Verse ausdrückt:

. . immotusque manens dat cuncta moveri.

7. Die Ewigkeit Gottes.[1]

Prop. Deus est aeternus.

Die Erhabenheit Gottes über die Zeit und deren Schranken ist seine Ewigkeit. Wir vermögen den Begriff der Ewigkeit nicht anders als durch den der Zeit zu bestimmen.

Begriff der Zeit.

Die Zeit ist nach Aristoteles die Zahl der Bewegung nach dem Früheren und Späteren. Zeit ist daher nur da, wo Bewegung, Veränderung ist, und nur das ist durch die Zeit gemessen, was entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach in Bewegung ist; es ist daher auch die Ruhe des Veränderlichen gemessen durch die Zeit.

Das wesentliche Moment der Ewigkeit besteht in der Negation des Früher und Später der Bewegung und implicite der Bewegung selbst, woraus sich von selbst ergibt, daß Ewigkeit eine nothwendige Consequenz der Unveränderlichkeit (Unbewegtheit) ist.

Definition der Ewigkeit.

Boëthius definirt die Ewigkeit ebenso treffend als schön: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

Zur Erklärung dieser Begriffsbestimmung bemerken wir Folgendes:

1) Es heißt „interminabilis", weil wir das Einfache nur durch das Zusammengesetzte bestimmen können, da wir das Einfache mittels des Zusammengesetzten erkennen, obgleich an sich Jenes das Frühere ist;

2) vitae, weil die Ewigkeit Gottes auf sein Leben, das mit seinem Sein identisch ist, bezogen wird, wie die Zeit auf die Bewegung;

[1]) S. Th. 1. qu. 10.

3) tota, um im Gegensatz zu den Theilen der Zeit die Ewigkeit als eine Totalität, in der sich weder aktuelle noch potentielle Theile unterscheiden lassen, zu bezeichnen;

4) perfecta, um das fließende „nunc“ der Zeit, das nur ein Punkt, etwas Unvollkommenes ist, auszuschließen, wie durch das tota simul das Nacheinander, die Succession ausgeschlossen wird; endlich

5) possessio drückt die Unveränderlichkeit und Indefectibilität, gleichsam die Festigkeit und Gediegenheit des ewigen Lebens aus. Dieser Erklärung zufolge haben wir uns die Ewigkeit nicht bloß als anfangs- und endlose Dauer, sondern als ruhende, gediegene Gegenwart zu denken, die, wie sie sich bewegt, successionslos ist, auch durch keine Bewegung außer ihr gemessen wird. Vielmehr umfaßt und überragt diese ewige Gegenwart jede Zeit, während sie selbst von keiner Zeit umfaßt oder gemessen wird.

Es gilt daher der Satz:

Omnia entia praeterita, praesentia et futura Deo sunt physice praesentia.

Die Dinge Gott physisch präsent.

Die Dinge, sowohl die vergangenen, wie die zukünftigen, sind Gott nicht bloß dem Gedanken nach (intentionaliter, als gedachte), sondern in ihrer physischen Wirklichkeit zumal präsent, obgleich sie in sich nicht mehr oder noch nicht existiren; denn die Ewigkeit coexistirt oder äquivalirt der Zeit in allen ihren Theilen und Momenten, nicht aber umgekehrt. Deus omnia, bemerkt der englische Lehrer, contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua.

Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit.

Das ewige Sein und Leben Gottes ist sonach ein untheilbarer Akt, der eine unendliche Dauer im Zumalsein in sich schließt, und ganz allen Punkten der Zeit in eminentester Weise coexistirt. In eminentester Weise, weil die Ewigkeit durch successive Dauer, auch wenn dieselbe als anfangs- und endlos gedacht wird, so wenig gemessen oder erschöpft werden kann, als das unendliche Sein Gottes durch die Summe der möglichen endlichen Dinge. Wie nämlich das unendliche Sein in seiner einfachen Fülle und erfüllten Einfachheit

allem endlichen Sein nicht bloß äquivalent ist, sondern dasselbe supereminirt, so supereminirt die göttliche Ewigkeit aller zeitlichen Succession. „Ego sum A et O, principium et finis.“

Die ewigen Wahrheiten.

Gott allein ist ewig, denn Er allein ist unveränderlich. Außer Gott gibt es Nichts, was vollkommen ewig wäre; die ewigen Wahrheiten sind nothwendig und ewig nur, weil und insofern sie im ewigen göttlichen Verstande sind.

Participation an der Ewigkeit.

Gott theilt aber in demselben Maße, wie seine Unveränderlichkeit, auch seine Ewigkeit mit. So participiren die Engel, deren substantielles Sein zwar, weil unveränderlich, auch zeitlos ist, deren Zeitlosigkeit aber compatibel mit der Succession in den Gedanken und Willensakten und daher keine wahre Ewigkeit ist (daher aevum, nicht aeternitas), durch die visio beatifica an der Ewigkeit, und mit ihnen auch die Seligen. In der Hölle aber ist zwar endlose Dauer, aber keine Ewigkeit, weil Unruhe und Wechsel, nach Job 24, 19.

8. Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.[1]

Prop. Deus est immensus, rebusque omnibus et locis intime praesens essentia sua. D. f. Cap. Firmiter.

In Ipso vivimus et movemur et sumus. A. A. 17, 28. Ps. 138, 7 sequ. Jerem. 23, 23.

Unterschied beider.

Der Begriff der Unermeßlichkeit ist weiter als der der Allgegenwart; kraft seiner Unermeßlichkeit nämlich ist Gott nicht nur allen Arten und Dingen, die existiren, gegenwärtig, sondern würde überhaupt Allem, was geschaffen werden könnte, nothwendig inexistiren. Die Allgegenwart dagegen schließt eine Beziehung auf die wirklichen, existenten Dinge in sich und ist daher ein relatives Attribut, während die Unermeßlichkeit in dem Sinne, daß das göttliche Sein allen möglichen Räumen und Dingen, falls sie existirten, nothwendig inexistiren müßte, als absolutes Attribut bezeichnet werden muß.

---

[1]) S. Th. l. c. qu. 8.

Bestimmung der göttlichen Gegenwart.

1) Gott ist in allen Dingen. Gott ist in den Dingen nicht wie ein Theil ihrer Wesenheit, noch wie ein Accidens, sondern wie die wirkende Ursache in der Wirkung ist (sicut agens adest ei, in quod agit); denn Nichts wirkt in distans (außer durch Medien, Mittelursachen), und Alles, was unmittelbar wirkt, muß das, worauf es wirkt, mit seiner Kraft berühren. Da nun aber Gott seinem Wesen nach Sein ist, so ist die ihm eigenthümliche Wirkung vor Allem das Sein; diese Wirkung aber bringt Gott in den Dingen hervor, nicht bloß im ersten Momente ihres Seins, sondern solange sie sind. Ferner ist das Sein in jedem Dinge das Innerste, folglich ist Gott als Quelle und Grund des Seins jedem Dinge auf's Innerste gegenwärtig.

2) Gott ist überall gegenwärtig per potentiam, praesentiam et essentiam, das erste, inwiefern seine Macht auf Alles sich erstreckt, das zweite, inwiefern vor seinem allwissenden Auge alle Dinge offen liegen; das dritte, inwiefern er die unmittelbare und continuirliche Quelle des Seins, Lebens und der Thätigkeit aller Dinge ist.

Diese Gegenwart Gottes ist aber keine circumscriptive, wie die Gegenwart eines Quantitativen, dessen Theile durch die Theile des Raumes umschrieben werden, noch eine definitive, wie die der reinen Geister und der menschlichen Seele, die zwar in jedem Theile des Ortes, den sie einnehmen, ganz und ganz im ganzen Orte gegenwärtig, immerhin aber örtlich bestimmt sind, sondern eine redundante, eine Gegenwart, die durch Nichts befaßt, selbst Alles befaßt, durch Nichts bestimmt, selbst Alles bestimmt.

Gott allein allgegenwärtig.

3) Gott allein ist allgegenwärtig. Auch das Universale, wie z. B. das Sein, von welchem Aristoteles sagt, es sei immer und überall, ist nicht allgegenwärtig; denn es ist zwar überall, aber immer nach einer anderen Bestimmtheit, als anderes Sein; denn es gibt kein Sein im Sinne der Eleaten oder Hegel's, das Alles und daher überall wäre.

Allgegenwart kommt vielmehr, wie der heilige Thomas kurz und treffend sagt, primo et per se Gott allein zu;[1]) primo,

[1]) S. Th. l. c. art. 4.

weil die Allgegenwart eines aus Theilen zusammengesetzten Ganzen (des Universums) nur eine secundäre ist; denn an gewissen Orten zu sein kommt dem Ganzen nur durch seine Theile zu; per se, denn per accidens könnte jedes Wesen allgegenwärtig sein, falls es nämlich das einzige existirende wäre.

Zufolge den gegebenen Erklärungen unterscheidet sich die von der christlichen Theologie behauptete Inexistenz Gottes in den Dingen wesentlich von der pantheistischen Immanenz. „Gott ist in den Dingen mit seinem Wesen" bedeutet nicht, daß das Wesen Gottes das Wesen der Dinge, oder daß die Dinge Wesenbestandtheile oder Erscheinungen Gottes seien, sondern, daß Gott, dessen Wesen es ist, zu sein, Allem, was ist, als Quelle des Seins unmittelbar (denn was nicht schlechthin ist, kann auch nicht mittelbar Quelle des Seins sein) mit seiner Kraft und seiner Substanz präsent ist.

9. Die Einheit (Einzigkeit) Gottes.

Prop. Deus est unus. D. f.

Diese Wahrheit ist ausdrücklich enthalten im apostolischen Glaubensbekenntnisse: Credo in unum Deum.

Lehre der Schrift.

Die positiven Beweise für das Dogma der Einheit Gottes finden sich in größter Bestimmtheit schon im alten Testamente: Die Einheit Gottes bildet im entschiedensten Gegensatze zum heidnischen Polytheismus den Grundgedanken der alttestamentlichen Gotteslehre. Derselbe ist unter Anderem ausgesprochen in Deut. 32, 39: Videte quod ego sim solus, et non est alius Deus praeter me; und der Apostel drückt ihn erschöpfend in den Worten aus: Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis. Ephes. 4, 6.

Lehre der Väter.

Schon die heiligen Väter leiten die Einheit Gottes (im Sinne der Einzigkeit) aus dem Begriffe des ersten, höchsten und vollkommensten Seins ab, das seiner Natur nach eine Multiplication, ein mehrfaches Dasein nicht zuläßt. Unter Anderem frägt Tertullian: Quid est unicum et singulare, nisi cui nihil adaequabitur? Quid principale, nisi quod super omnia? nisi quod ante omnia?

et ex quo omnia? Haec Deus solus habendo est, et solus habendo unus est. (Adv. Hermogenem.) Außerdem berufen sich dieselben auf die Einheit der Weltordnung, die einen Schöpfer und Leiter voraussetzt.

Begründung.

Der heilige Thomas [1]) leitet die Einzigkeit Gottes ab:

1. Aus der göttlichen Einfachheit: Gott ist sein Wesen, seine Natur; es kann folglich nicht mehrere Götter geben, wie es nicht mehrere Menschen geben könnte, wenn z. B. Sokrates durch das Mensch wäre, wodurch er Sokrates ist.

2. Aus der unendlichen göttlichen Vollkommenheit, kraft der Gott die Fülle des Seins in sich schließt; wären daher mehrere Götter, so müßten sie sich unterscheiden; es müßte daher dem einen eine Vollkommenheit fehlen, die der andere besäße; Jener wäre dann nicht mehr schlechthin vollkommen, folglich auch nicht mehr Gott.

3. Aus der Einheit der Welt. Die Welt ist ein geordnetes Ganzes und muß deßhalb eine einheitliche wirkende Ursache haben. Diese Ursache ist entweder eins per se oder eins per accidens; das Letztere kann sie nicht sein, weil gezeigt wurde, daß die wirkende Ursache der Welt ens per se und ens perfectissimum ist; daher kann, da, was ens per se auch unum per se ist, die Ursache der Welt nur schlechthin Eine, unum per se sein, und dieses Eine und einzige Wesen ist Gott.

Gott ist endlich, wie der englische Lehrer an demselben Orte [2]) ausführt, im höchsten Sinne eins (maxime unus). „Eins sein" bedeutet nämlich ungetheiltes Sein; es wird daher das am meisten eins sein, was am meisten ist, und am meisten ungetheilt ist; Beides aber gilt nur von Gott, dessen Sein durch keine specielle Natur contrahirt ist, der deßhalb am meisten ist; und dessen absolute Einfachheit jede aktuelle und potentielle Getheiltheit von sich ausschließt.

II. Die positiven oder thätigen Eigenschaften Gottes.

Haben uns die bisher behandelten Attribute das göttliche Sein als gediegene, unbewegte Ruhe kennen gelehrt, so zeigt uns die nunmehr zu entwickelnde Reihe göttlicher Eigenschaften dasselbe als

[1]) S. Th. 1. qu. 11. art. 3.

[2]) L. c. art. 4.

vollendete Thätigkeit. Die Thätigkeit Gottes ist aber eine zweifache, eine immanente, innergöttliche, und eine transeunte, nach Außen gerichtete. In der ersteren Beziehung ist die Erkenntniß und der Wille, in der letzteren die Allmacht Gottes in Betracht zu ziehen.

1. Die göttliche Erkenntniß.[1])

Erklärung des Begriffs.

Der Ausdruck scientia wird in einem weiteren und engeren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne bezeichnete er jede Art geistiger Erkenntniß; im engeren aber nur die Erkenntniß aus den Gründen (cognitio certa et evidens rerum per causas). Auch in diesem letzteren Sinne schreiben die Theologen fast einstimmig Gott Erkenntniß (scientia proprie dicta) zu; denn Gott erkennt nicht bloß das Wesen, sondern auch den Causalzusammenhang der Dinge und insofern kann man sagen, Gott erkenne die Dinge aus ihren Gründen und es komme ihm Wissenschaft im eigentlichen Sinne zu. Diese göttliche Wissenschaft ist aber ohne Discursivität; denn der göttliche Verstand geht nicht von der Erkenntniß des Grundes zu der der Folge über, noch verhält sich für ihn die Folge als etwas an sich Unbekanntes, was ihm erst in und mit dem Grunde bekannt oder erkennbar würde.

Wir führen die Lehre vom göttlichen Erkennen auf zwei Punkte zurück; wir betrachten nämlich den Inhalt oder Gegenstand und dann die Art und Weise der göttlichen Erkenntniß.

Das Erkennen Gottes nach seinem Inhalt.

Gott ist erkennend: Aposteriorische Begründung.

Deus scientiarum Dominus est (1. Reg. 23); Sapientiae Dei non est numerus (Ps. 146, 5), sagt die heilige Schrift. Nur ein erkennendes Princip kann der erste Grund von Allem sein. Das zweckmäßige Wirken der materiellen, die Existenz geistiger Wesen, die gesammte Weltordnung erfordern eine geistige erste Ursache, die, wie wir wissen, nicht als unpersönliche, sich selbst setzende Vernunft gedacht werden kann, folglich als reiner, aktueller Geist gedacht werden muß.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 14 in decem articulis.

Apriorische Begründung (Ableitung aus der Immaterialität Gottes).

Der heilige Thomas fügt ein apriorisches Argument zu diesen Gründen.[1]) Gott ist immateriell; je weiter aber Etwas von der Materialität entfernt ist, desto weniger ist es auf die eigene Form beschränkt, desto umfassender, universeller ist es, desto mehr ist es fähig, ohne die eigene Form zu verlieren, andere Formen (intentional, objectiv) in sich auszuprägen, desto mehr ist es erkennend. Es läßt sich dieses auf inductivem Wege zeigen. Die unterste Stufe der Erhebung über die Materie bezeichnet die sensitive Seele; sie vermag sinnliche Formen ohne Materie aufzunehmen und daher zu allem Sinnlichen zu werden; sie ist gewissermaßen alles Sinnliche. Höher steht die intellektive Seele, die in ihrer über die Materie übergreifenden, organlosen Thätigkeit nicht bloß sinnliche Formen ohne Alteration, sondern über die Erscheinungen übergreifend das Wesen der Dinge erfaßt und so gewissermaßen alles Intelligible ist. Am weitesten aber entfernt von der Materie ist Gott, folglich kommt es ihm zu, am meisten erkennend zu sein: er ist, wie wir sehen werden, durch sein Wesen die Aktualität alles Intelligiblen, wie die menschliche Seele die Potentialität alles Intelligibeln ist. Was nun den Inhalt oder Gegenstand der göttlichen Erkenntniß betrifft, so gelten hierüber folgende Bestimmungen:

Absolute Selbsterkenntniß Gottes.

1) Deus se ipsum comprehensive cognoscit.[2])

Daß Gott sich selbst erkennt, ergibt sich schon daraus, daß er reinste geistige Aktualität, durch sich erkennbar und durch sich erkennend ist. Die göttliche Selbsterkenntniß ist aber eine absolute, ein vollkommenes Begreifen seiner selbst. Die göttliche Erkenntniß ist nämlich ebenso absolut, wie das göttliche Sein und daher dasselbe in absoluter Weise erfassend und begreifend. Zur biblischen Begründung des Satzes verweisen wir auf 1. Cor. 2, 10: Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

Die göttliche Erkenntniß Allwissenheit.

2) Deus cognoscit etiam alia a se et quidem omnia possibilia, omnia existentia et omnia futura sive

---

[1]) S. Th. 1. qu. 14. art. 1.

[2]) S. Th. l. c. art. 2.

necessaria sive libera sive absolute futura sive tantum condionate futura.

An zahlreichen Stellen lehrt die heilige Schrift, daß das göttliche Erkennen Alles umfasse, das Mögliche — vocat ea, quae non sunt, tamquam ea quae sunt. Rom. 4, 17 — wie das Wirkliche, — omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. Hebr. 4, 13 — die geheimsten Gedanken und verborgensten Regungen der Herzen — major est Deus corde nostro et novit omnia. 1. Joa. 3, 20 — wie die zukünftig freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe, mögen sie nun absolut zukünftig sein — Domine intellexisti cogitationes meas de longe et omnes vias meas praevidisti. Ps. 138, 2 — oder nur unter einer Bedingung, die sich nicht verwirklicht — vae tibi Chorozain; vae tibi Bethsaida: quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. Matth. 11, 21.

Das göttliche Wissen erstreckt sich auf alles Wirkliche und Mögliche, sei dies nun möglich in der Potenz Gottes selbst, oder in einer aktiven oder passiven Potenz des Geschöpfes; Gott erkennt daher auch das Nichtseiende und das Böse. Denn obgleich das Böse keine Idee in Gott hat, da es ja keine Aehnlichkeit des göttlichen Wesens, sondern Abfall von Gott und feindlichen Gegensatz gegen seine Wirkungen ausdrückt, so ist es doch von Gott erkannt und wird von ihm als ein, wenn auch an sich widerstreitendes Element den Zwecken der Weltordnung dienstbar gemacht. Da aber das Böse, weil keinerlei Aehnlichkeit mit Gott, auch keine eigene Erkennbarkeit besitzt, so erkennt Gott dasselbe so, wie Jemand, der das Licht erkennt, auch die Finsterniß erkennt, nämlich durch den Gegensatz zum Guten.

Die Art und Weise des göttlichen Erkennens.

Identität des Erkennens Gottes mit dem Sein.

1) Erkennen und Wissen kommt Gott nicht als Habitus zu, wie den Geschöpfen, denn die Vollkommenheiten der Geschöpfe sind in Gott ohne die unvollkommene Seinsweise, die sie in den letzteren haben. Vielmehr kann das göttliche Erkennen nicht von der göttlichen Substanz verschieden sein; denn wäre dies der Fall, so würde sich das Erkennen Gottes zu seiner Wesenheit wie eine hinzukommende Vollkommenheit verhalten, was der reinen Aktualität der gött-

lichen Wesenheit widerspricht. Erkennen und Sein ist sonach in Gott eins und dasselbe.

Unmittelbarkeit der göttlichen Erkenntniß seiner selbst.

2) Das göttliche Wesen ist reine Aktualität und daher auch reine Intelligibilität. Die unendliche göttliche Selbsterkenntniß vollzieht sich daher ohne Erkenntnißmittel, d. i. ohne eine vom göttlichen Wesen verschiedene species intelligibilis, so wie ohne irgend welche reale Unterscheidung, die den Grund und die Voraussetzung zur Selbsterkenntniß bilden würde. Der Gedanke einer realen Selbstobjektivirung Gottes, eines sich gegenständlich Werdens, um sich erkennbar zu werden, ist eine anthropomorphistische Bestimmung der modernen Speculation, die in allen ihren Formen (in der Günther'schen so gut als in der Fichte'schen und Hegel'schen) verwerflich ist. Die göttliche Selbsterkenntniß hat keine reale Unterscheidung zur Voraussetzung, sondern zur Folge, eine Folge aber, die nicht mehr vom Standpunkte der Vernunft, sondern nur im Lichte der göttlichen Offenbarung erkannt werden kann. (Dreipersönlichkeit Gottes.)

Gott erkennt alles Andere durch sich.

3) Gott erkennt sich unmittelbar in sich selbst, alles Andere aber durch sich selbst (Deus alia a se cognoscit in se ipso tanquam in medio). Gott ist, wie die Fülle des Seins, so die Fülle des Intelligibeln. In ein und demselben Akte, in welchem er sich selbst in seiner ganzen Unendlichkeit erkennt, erkennt er in sich selbst alles Erkennbare, das Mögliche wie das Wirkliche.

Wenn Gott, so wendet man hiegegen ein, die Dinge in und durch sich, nicht per species rerum proprias, sondern per essentiam suam erkennt, so scheint er sie weder im Einzelnen, noch nach ihrem specifischen Wesen zu erkennen.

Nähere Erklärungen über die Art dieser Erkenntniß.

Hierauf ist zu erwidern, daß die Universalität und Einfachheit des göttlichen Erkennens nicht die des Abstracten, sondern die des Concreten ist. In Gott nämlich sind modo excellenti nicht bloß die Vollkommenheiten, in denen die Dinge übereinkommen, sondern auch jene, durch die sie sich unterscheiden, so daß die göttliche Wesenheit in ihrer unendlichen Fülle allen Naturen äquivalirt und als

Erkenntnißmittel auch für das specifische Wesen und die unterscheidenden Merkmale der Dinge dienen kann und dient. Indem nämlich Gott alle Vollkommenheiten der Dinge in sich vereinigt, verhält sich die göttliche Wesenheit zu allen anderen Wesenheiten nicht wie das Allgemeine zum Besonderen, oder die Einheit zu den Zahlen, oder der Punkt zu den Linien, sondern wie die vollkommene Wirklichkeit zur unvollkommenen, wie etwa der Mensch zu dem Beseelten, oder der Senar (Sechszahl) zu den darunter begriffenen unvollkommenen Zahlen.[1])

Wir vermögen dies auf induktivem Wege einigermassen zu verdeutlichen. Der Mensch, der auf der Stufenleiter der Geisterwesen die unterste Stelle einnimmt, erkennt Anderes, als er selbst ist, durch Erkenntnißformen, die vom Gegenstand abstrahirt sind, und sein Erkennen schreitet von der abstrakten Allgemeinheit zur concreten erfüllten fort. Die Engel dagegen erkennen durch eingeschaffene Formen der Erkenntniß und zwar die minder vollkommenen durch zahlreichere und minder universale, die vollkommeneren durch wenigere und universalere: aber weder der Mensch, noch der Engel vermögen wegen ihres begrenzten, auf eine bestimmte, wenn auch noch so vollkommene Natur determinirten Seins durch die eigene Wesenheit alles Intelligible zu umfassen. Gott allein schaut und umfaßt in einem universalsten Akte und durch sein eigenes Wesen die Fülle alles Intelligiblen.

Unendlichkeit der göttlichen Erkenntniß.

4) Das Wissen Gottes ist seinem Umfange nach unendlich und zwar sowohl als Erkenntniß des Möglichen (scientia simplicis intelligentiae), wie als Erkenntniß des Wirklichen (scientia visionis), jene, weil das Gebiet des Möglichen unbegrenzt ist, wie die göttliche Wesenheit, in der es gründet, diese, weil sie die zahllosen Gedanken der unsterblichen Wesen der Geister und Menschenseelen umfaßt. Es ist aber in Gott nicht eine unendliche Vielheit der Denkformen oder der Denkakte. sondern nur eine unendliche Vielheit des Gedachten.

5) Eine solche unendliche Vielheit schließt keinen Widerspruch in sich; denn das göttliche Denken ist kein discursives, das durch

---

[1]) S. Th. l. c. art. 6.

successive Synthesis vollendet werden müßte, sondern einfache und ewig vollendete Wirklichkeit.

Eintheilung der göttlichen Erkenntniß.

6) Die Theologen theilen das göttliche Wissen ein in das Wissen des Möglichen (scientia simplicis intelligentiae) und das Wissen des Wirklichen (scientia visionis). An die Stelle dieser Zweitheilung setzte der berühmte Jesuit Molina eine Dreitheilung, indem er das Wissen des Bedingtzukünftigen unter dem Namen der scientia media (mittlere Erkenntniß, weil das Bedingtzukünftige zwischen dem rein Möglichen und dem schlechthin Wirklichen gleichsam in der Mitte liegt) als drittes Glied zu den beiden bisher anerkannten hinzufügte.

Scientia media.

Der wahre Grund dieser Aufstellung lag jedoch nicht im Gefühle eines wirklichen Mangels der bisherigen Eintheilung, sondern in der eigenthümlichen Lehre Molina's über die Wirksamkeit des göttlichen Heilsrathschlusses. Molina glaubte nämlich die Wirksamkeit des göttlichen Heilsrathschlusses nur unter der Bedingung mit der creatürlichen Freiheit vereinbaren zu können, daß Gott bei Fassung des Heilsplans die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen als Directive wenigstens voranleuchtete. Nimmt man daher mit dem heiligen Thomas und seiner Schule an, daß der Grund, warum die Wirksamkeit des göttlichen Willens die Freiheit des Geschöpfes nicht beeinträchtigt, in der Unendlichkeit des ersteren liegt, so wird man zwar Gott die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen nicht absprechen, wohl aber wird der Grund zur Annahme einer besonderen Art der göttlichen Erkenntniß hinwegfallen, weil sich alsdann die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen theils auf die Erkenntniß des Möglichen, theils auf die des Wirklichen, (oder genauer des innergöttlichen Mediums derselben) zurückführt.

Die scientia visionis unabhängig vom Gegenstande der Erkenntniß.

Die Unterscheidung der scientia simplicis intelligentiae und der scientia visionis ist nicht nach Maßgabe des Verhaltens Gottes zum Gegenstande seines Wissens gemacht, sondern nach dem Verhältnisse des Gewußten in Bezug auf die Wirklichkeit. Gott ist in der Erkenntniß des Wirklichen keineswegs durch den Gegen-

stand bestimmt. Wir vermögen daher nicht beizustimmen, wenn man den Unterschied der scientia simplicis intelligentiae und visionis auf den des Denkens und Wissens zurückführen will, und das Letztere als Innewerden des Realen und Wirklichen bestimmt. [1]) Die Erkenntniß des Möglichen ist ein wahres Wissen, weil ein Erkennen des Intelligiblen aus der göttlichen Wesenheit als dem unendlichen Grunde desselben, und darf durchaus nicht mit dem Denken in modern-formalem Sinne dieses Wortes indentificirt werden.

Die göttlichen Ideen nicht geschaffen.

Ebensowenig kann es unseren Beifall finden, wenn man dieses göttliche Denken als „Ideen schaffend", als schöpferisches Princip der Ideen bezeichnet. Die idealen Wesenheiten haben in der göttlichen Natur einen nothwendigen Grund, sie sind eine nothwendige Folge der vollkommenen Selbsterkenntniß Gottes, und es ist eine seltsame Illusion und Täuschung durch den modernen Idealismus, wenn Klee meint, die Ideen der Dinge müßten geschaffen sein, weil die Dinge bei ihrer Verwirklichung sonst nur aus einem Zustande in den anderen übergegangen, nur anders, nicht schlechthin geworden wären. [2])

Führt man die Unterscheidung der scientia simplicis intelligentiae und visionis auf den Unterschied des Denkens und Wissens zurück, und faßt man das göttliche Denken als freie Conception des Weltgedankens als Gedanken des zu Verwirklichenden, [3]) so schränkt man das göttliche Denken wie das göttliche Wissen ungebührlich ein und steuert dem Optimismus zu. Im Grunde denkt dann Gott doch nur Eine Welt, die beste, das bloß Mögliche hat keine Realität, ist nicht wißbar, und ein Streit möglicher Welten ist eigentlich nicht in Gott, sondern im speculativ denkenden Geiste.[4])

Das göttliche Wissen Ursache der Dinge.

7) Das göttliche Wissen ist Ursache der Dinge (scientia Dei est causa rerum). Dasselbe kann jedoch als adäquate Ursache der Dinge nur insofern bezeichnet werden, als mit ihm der göttliche Wille verbunden ist: secundum quod habet voluntatem conjunc-

---

[1]) Kuhn, Dogmatik. I. S. 822 ff.

[2]) Klee, Dogmatik S. 365. 4. Aufl.

[3]) Kuhn, ebd. S. 328 ff.

[4]) Tüb. Theolog. Quartalschr. 1843. S. 223.

tam.[1]) Alles Wirken nämlich beruht auf einer im Wirkenden präexistirenden Form. Es muß aber das Streben als Verlangen nach der Form hinzukommen, was vom Wirken des Geistes um so mehr gilt, als die Formen desselben entgegengesetzt sind und durch den Willen behufs der Verwirklichung determinirt werden müssen.

Die Ursächlichkeit des göttlichen Denkens (der göttlichen Weisheit) hebt die heilige Schrift überall hervor: Omnia in sapientia fecisti. Ps. 103, 24. Omnium artifex sapientia. Sap. 7, 21.

Das göttliche Wissen als Vorherwissen.

8) Die größten Schwierigkeiten in der Lehre vom göttlichen Erkennen bereitet dem menschlichen Denken die Wahrheit des göttlichen Vorherwissens der zukünftigen freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe (praescientia futurorum).[2]) Der heilige Anselm nennt sie famosissimam quaestionem. Cicero leugnete das Vorherwissen Gottes, weil er es mit dem Bewußtsein der menschlichen Willensfreiheit nicht vereinbaren konnte, und selbst von christlichen Gelehrten der neueren Zeit wurden Bedenken und Zweifel gegen dasselbe erhoben. Der heilige Anselm wie der heilige Thomas weisen zur Begründung des göttlichen Vorherwissens auf die göttliche Ewigkeit hin. Non alia, sagt der Erstere, est ratio de praescientia futurae, quam de praesentis rei scientia. Praescientia Dei non proprie dicetur praescientia: cui enim omnia semper sunt praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam. So sieht Gott auch nach dem heiligen Thomas[3]) die freien Handlungen kraft seiner Ewigkeit, die bewirkt, daß dem göttlichen Geiste Alles gegenwärtig ist.

Wie haben wir uns aber das göttliche Wissen kraft ewiger Präsenz zu denken? Etwa so, daß Gott sein Wissen um die freien Handlungen aus der Gegenwart dieser erborgt, sein Wissen aus den Gegenständen schöpft? Alle Theologen sind einig in der Verneinung dieser Frage.

Grund des Vorherwissens.

Der heilige Thomas erklärt deßhalb den Ausspruch des Origenes: Quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat, da-

---

[1]) S. Th. l. c. art. 8.

[2]) S. Kuhn, a. a. O. S. 871.

[3]) S. Th. l. c. a. 13.

hin, daß das quia nicht die Ursache des Seins (causam essendi), sondern die Ursache der Consequenz ausdrücke: d. h. wenn Gott die zukünftigen Dinge vorherweiß, so hat das seinen Grund darin, daß sie wirklich sein werden (causa consequentiae), nicht aber hat die göttliche Erkenntniß in dem Seinwerdenden ihren Grund (causa essendi), non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat. (L. c.)

Wenn aber Gott die Erkenntniß des Zukünftigen nicht aus dem Gegenstande schöpft, worin hat dann diese Erkenntniß ihren Grund, da sie doch nicht grundlos sein kann? Es fehlt nicht an Solchen, welche diesen Grund in den geschöpflichen Ursachen des zukünftig freien Aktes zu finden glauben. Auch das freie Handeln, sagt man, ist trotz aller Freiheit ein gesetzmäßiges, die Handlung ist in ihren Ursachen, der Individualität des Handelnden, der Situation u. s. w. vollkommen präformirt.[1])

Würde Gott, so belehrt uns der heilige Thomas, die zukünftig freien Handlungen in ihren (nächsten) Ursachen erkennen, so wäre seine Erkenntniß nur eine conjecturale, mehr oder minder wahrscheinscheinliche, nicht, wie man annehmen muß, eine absolut gewisse. Jenes Moment, in dem man Licht für diese dunkle Frage zu finden hofft, kann daher, da es sich ja um Erklärung eines absolut sicheren Wissens handelt, nicht in Betracht kommen, es sei denn, man erkläre die creatürliche Freiheit als bloße libertas a coactione, nicht als libertas a necessitate. So lange man aber, wie man als katholischer Theologe muß, an dem Begriff der Freiheit als libertas indifferentiae festhält, kann man in keiner Weise das göttliche Vorherwissen freier Handlungen durch die Erkenntniß ihrer Ursachen begründen, weil die freie Potenz vor dem Handeln noch zu keinem der beiden Gegensätze (das Entweder — Oder) determinirt ist.

Thomismus und Molinismus.

Die älteren Theologen beantworten die Frage nach dem Grunde des göttlichen Vorherwissens verschieden. Nach den Molinisten erkennt Gott die freien Handlungen der Geschöpfe in ihnen selbst, insofern sie eine ihnen eigenthümliche Intelligibilität besitzen, nach den Thomisten in seinem definitiven Rathschlusse, durch den er Alles mit

---

[1]) Kuhn, a. a. O. S. 889.

absoluter Sicherheit und ohne Beeinträchtigung der Freiheit bestimmt (in decreto suo futuritionem eorum determinante, sive in essentia sua hujusmodi decreto determinata).

Die Schwierigkeiten der molinistischen Lehre sind unverkennbar. Die Molinisten selbst erklären das göttliche Vorherwissen als undurchdringliches Geheimniß. Es ist jedoch der Begriff einer Erkenntniß, die Gott weder aus seinem Wesen, noch aus dem Gegenstande schöpft, überhaupt kaum zu denken. Die Schwierigkeiten der thomistischen Erklärung aber führen uns auf ein anderes Gebiet, auf das des göttlichen Willens hinüber.

2. Der göttliche Wille.[1])

Als reinstes Erkennen, als vollkommenste Einheit des Erkennenden und Erkannten, wie als Grund aller Erkennbarkeit und Maß alles Seins ist Gott Wahrheit, ja die Wahrheit selbst und Grund aller Wahrheit. Und aus demselben Grunde, als lauterstes, ursprünglichstes, selbstmächtigstes Erkennen ist Gott Leben. Das vollkommenste Leben ist das des Geistes, der in der Erkenntniß der Principien und im Wollen des höchsten Zweckes die vollkommenste Möglichkeit in ihm selbst urspringender, immanenter Thätigkeit besitzt. Absolut vollkommen aber ist das Leben Desjenigen, der die Wahrheit und der höchste Zweck (das höchste Gut), die die Geister bewegen, selbst ist.

Das göttliche Leben ohne Veränderung.

Dieses göttliche Leben ist aber ohne Potenzialität, ohne Uebergang aus der Potenz in den Akt, ohne Bewegung (Veränderung) zu denken; es hat, wie aus dem über die göttliche Selbsterkenntniß Gesagten hervorgeht, keine reale Unterscheidung zur Voraussetzung. Die im Protestantismus wurzelnde oder von ihm beeinflußte Speculation identificirt mit Unrecht die Begriffe von Bewegung (im Sinne des Uebergangs aus der Potenz in den Akt) und Leben. So steht schon bei Böhme die Geburt alles Lebens im Contrarium von Gut und Bös.[2]) Bei Fichte, Schelling und Hegel ist das intellektuelle Leben

---

[1]) Vgl. für das Folgende S. Th. 1. qu. 19.

[2]) S. Stöckl, Geschichte d. Phil. d. Mittelalters. III. S. 883.

der Proceß der Subjectobjectivirung. Katholische Theologen lehren, Leben sei Selbstsetzung, Selbstverwirklichung. Durch derartige Vorstellungen wird das göttliche Leben, das über die Unvollkommenheit der Entwicklung erhaben ist, in die Endlichkeit herabgezogen.

In Gott ist nicht bloß Erkennen, sondern auch Wille; er ist wie reinstes Erkennen, so auch reinstes Wollen.

Wir haben in Bezug auf den göttlichen Willen zu betrachten 1) Existenz und Form, 2) das Objekt, 3) die Freiheit, 4) die Absolutheit, 5) die moralischen Eigenschaften desselben.

1. Existenz und Form des göttlichen Willens.

Prop. Voluntas est formaliter et proprie in Deo.

Die heilige Schrift lehrt dies ausdrücklich: Ut probetis, quae sit voluntas Dei. Rom. 12, 2. Voluntati ejus quis resistit? Ibid. 9, 19.

Alles, was ist, strebt nach der ihm eigenthümlichen Vollkommenheit, um, in den Besitz derselben gelangt, darin zu ruhen. Die Vollkommenheit des Geistes aber ist das intellektuelle Leben, und das dem Geiste eigenthümliche Streben nach dieser Vollkommenheit, und die Ruhe darin, wenn sie erreicht ist, heißt Wille. Hieraus folgt, daß, da Gott Intellekt und zwar der vollkommenste Intellekt zukommt, ihm auch das vom Intellekt unzertrennliche Streben, d. h. Wille zukommen muß.

Wollen in Gott als Ruhen im Gewollten.

Es kommt aber Gott nur der zweite Akt des Wollens, das Ruhen im Gewollten, zu; denn die Unruhe des Strebens nach einer erst zu erreichenden Vollkommenheit ist ihm schlechthin fremd; das Gute, das er will, ist in ihm, und ist er selbst. Er wird daher auch nicht durch etwas Anderes zum Wollen bewegt, sondern allein durch sich selbst.

Form des göttlichen Willens — reinste Aktualität.

Aus demselben Grunde ist diese Bewegung durch sich selbst nicht so zu denken, als ob Gott die ihm eigenthümliche Vollkommenheit durch einen, wenn auch ewigen Proceß durch einen Uebergang von der Potenz in den Akt sich geben müßte und wirklich gäbe, oder als ob diese seine Vollkommenheit als bewegendes Princip den Willen

aus der Potenz in den Akt überführen würde; vielmehr ist Wille in Gott als reinster Akt, als ewiges Wollen, und dieser Akt ist seiner Entität nach nichts Anderes, als das Wesen Gottes selbst.[1])

2. Objekt des göttlichen Wollens.

Gott will vor Allem sich selbst, sein unendliches Wesen, seine absolute Vollkommenheit; es ist daher sich selbst der erste und vorzüglichste Gegenstand seines Wollens.

Gott will aber auch Anderes außer sich; als dem Willen der reinsten Güte und absoluten Vollkommenheit nämlich kommt es dem göttlichen Willen zu, auf Anderes überzuströmen, Anderem nach dem Maße seiner Empfänglichkeit sich mitzutheilen. Er will aber alles Andere doch nur um seiner selbst willen, seine eigene Güte ist Zweck all' seines Wollens: nicht als ob Gott anderer Dinge für sich bedürfte, sondern inwiefern er in Allem, was er außer sich will, wegen der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens und Wollens, als den seiner einzig würdigen eigentlichen Gegenstand seines Wollens das höchste Begehrbare (summum bonum), d. h. sich selbst, wollen muß und will.

Will Gott sich selbst allein als Zweck, alles Andere nur als Mittel zum Zwecke, so will er nicht bloß Alles um seiner selbst willen, sondern, da das im Mittel Gewollte der Zweck ist, auch in Allem, was er außer sich will, sich selbst; er wird daher, obgleich er Anderes außer sich will, doch durch nichts Anderes, als durch sich selbst in allem Wollen bewegt; denn das Bewegende in allem Wollen ist nicht das Mittel, sondern der Zweck.

Einheit des göttlichen Wollens.

Die Vielheit des Gewollten beeinträchtigt in Gott nicht die Einheit des Wollens; nicht mit einem andern Akte will Gott den Zweck, mit einem anderen die Mittel. Die Mannigfaltigkeit des Gewollten implicirt keine Vielheit der Willensakte oder des Wollens in Gott; denn wie Gott in Einem Vieles erkennt, so will er auch durch Eines — Vieles, nämlich durch seine einfache lautere Güte.[2])

---

[1]) Sicut suum (Dei sc.) intelligere est suum esse, ita suum esse suum velle.

[2]) S. Th. l. c. art. 2. (impr. ad 2.) et art. 5.

3. Freiheit des göttlichen Wollens nach Außen.

Obgleich das Wollen Gottes sein Sein ist, so besteht doch zwischen beiden ein beziehungsweiser Unterschied (secundum modum intelligendi et significandi), insofern nämlich das göttliche Wollen gewisse Beziehungen in sich schließt, die nicht vom göttlichen Sein gelten. Solche Beziehungen können daher auch frei oder contingirlich sein, obgleich das göttliche Sein und Wesen und daher auch das damit identische göttliche Wollen seiner Entität nach nothwendig sind.

Nothwendigkeit — in Beziehung auf Gott selbst.

Das göttliche Wollen nun schließt in sich eine Beziehung auf das göttliche Wesen selbst und in dieser Hinsicht ist es nicht frei, sondern nothwendig. Anderes dagegen will Gott um seiner selbst willen; da aber alles Andere außer Gott kein nothwendiges Mittel zu dem gewollten Zwecke ist — denn Gott ist durch sich selbst unendlich gut und vollkommen, so folgt, daß Gott, indem er Anderes, als sich selbst will, frei ist. In Gott ist also freier Wille (liberum arbitrium), kraft dessen Gott Anderes außer sich wollen oder nicht wollen, es so oder anders wollen kann — libertas exercitii et specificationis.

Hieraus aber folgt keineswegs, daß das göttliche Wollen etwas Zufälliges, Contingirliches ist. Die Contingenz der Beziehung des außer Gott von ihm Gewollten zu seinem Willen ist nämlich, wie der heilige Thomas sagt, nicht eine Unvollkommenheit des Willens, sondern des Gewollten: ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei.[1])

Moderne Erklärung der göttlichen Freiheit. Widerlegung derselben.

Man hat in neuerer Zeit die göttliche Freiheit in dem Sinne erklärt, daß im göttlichen Willen zwar die Potenz (nach unserer Weise zu denken und vorzustellen) des Nicht- und Anderswollens anzunehmen sei, jedoch nur als abstraktes, machtloses Moment, da, concret gesprochen, das göttliche Wollen doch unverrückt auf das Beste und Vollkommenste hingerichtet gedacht werden müsse. Was ist von dieser

---

[1]) S. Th. l. c. art. 3. ad 4.

Ansicht zu halten? Nach den von uns festgehaltenen Principien ist allerdings Gott in all seinem Wollen auf das Beste und Vollkommenste, nämlich auf sich selbst, das höchste Gut, als den letzten und eigentlichen Gegenstand dieses Wollens hingerichtet. Aber dieses Wollen ist nicht frei, sondern nothwendig. Etwas Anderes aber ist die Darstellung dieser höchsten Güte nach Außen, welche der Natur der Sache nach, da das Endliche die göttliche Güte nie vollkommen zu fassen vermag, nur eine mehr oder minder, nie eine absolut vollkommene, nie „das Beste und Vollkommenste" sein kann. In dieser Darstellung und Offenbarung seiner Güte und zwar sowohl in dem Ob als in dem Wie ist der göttliche Wille im vollen Sinne des Wortes frei, und in keiner Weise auf das Vollkommenste determinirt. Zwar muß und wird in Allem, was Gott außer sich will, wie eine unendliche Weisheit, so eine unendliche Güte sich manifestiren; aber das, worin sie sich manifestirt, braucht nicht das Vollkommnere und kann nicht das Vollkommenste sein, was der göttlichen Güte möglich ist.

4. Absolutheit des göttlichen Wollens unbeschadet der geschöpflichen Freiheit.

Der göttliche Wille ist Ursache der Dinge. Der heilige Thomas [1]) begründet diesen Satz auf dreifache Weise:

1) Das Wirken der Natur ist ein zweckmäßiges; die Zwecke der Natur werden aber nicht von dieser selbst determinirt, sondern sind ihr determinirt; nun setzt aber ein determinirter Zweck eine determinirende Ursache, einen Willen voraus; dieser Wille aber ist der Wille der ersten Ursache, der göttliche Wille.

2) Würde Gott ex necessitate naturae und nicht per voluntatem wirken, so wäre sein Wirken durch seine Natur ad unum determinirt; es könnte daher nur eine unendliche Wirkung haben; eine unendliche Wirkung ist aber in sich widersprechend, folglich können die Wirkungen Gottes nur endliche sein: mannigfaltige endliche Wirkungen einer unendlichen Ursache erklären sich aber nur aus einer freien Wirksamkeit jener Ursache per voluntatem.

3) Die Wirkungen einer Ursache gehen von ihr in der Weise aus, wie sie in ihr präexistiren nach dem Grundsatze: Omne agens

---

[1]) S. Th. l. c. art. 4.

agit sibi simile. Da nun in Gott Denken und Sein Eins sind, so existiren in ihm alle Wirkungen auf eine geistige, intelligible Weise, und gehen daher auch auf geistige, intelligible Weise aus ihm hervor; das Princip (transeunter) geistiger Wirksamkeit aber ist der Wille: nam inclinatio ejus ad agendum, quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem.

Der Wille, durch welchen Gott Ursache der Dinge ist, ist ein absolut unabhängiger und unendlich vollkommener Wille. Die Absolutheit desselben manifestirt sich in seiner Wirksamkeit (Efficacität) und Unveränderlichkeit; die unendliche Vollkommenheit in seinen moralischen Eigenschaften.

Wirksamkeit (Efficacität) des göttlichen Willens.

a) Der göttliche Wille ist absolut wirksam. Consilium meum, sagt Gott durch den Mund des Propheten (Isai. 46, 10) stabit, et omnis voluntas mea fiet. Der Wille Gottes wird immer erfüllt. Um aber diese Wahrheit zu verstehen, müssen wir den vorhergehenden Willen (vol. antecedens) Gottes von seinem nachfolgenden (vol. consequens) unterscheiden. Auf diese Unterscheidung wurden die Theologen durch die nicht minder gewisse Wahrheit geführt, daß Gott die Seligkeit Aller will, obgleich Viele verloren gehen (2. Pet. 3, 9). Wir begegnen derselben zuerst bei Johannes von Damascus. Sie gilt, wie der heilige Thomas bemerkt, nicht ex parte voluntatis divinae, sondern nur ex parte volitorum. Es kann nämlich Etwas, führt derselbe Lehrer aus, nach absoluter Betrachtung gut oder schlecht sein, was sich in Verbindung mit Anderem betrachtet, gegentheilig verhält. So ist es, an sich betrachtet, nicht gut, daß ein Mensch getödtet werde, während es gut erscheint, wenn man erwägt, daß der Mensch, um den es sich handelt, ein Mörder ist. Man kann daher sagen, daß ein gerechter Richter antecedenter will, daß der Verbrecher lebe, consequenter aber, daß er sterbe. Aehnlich will Gott antecedenter das Heil Aller kraft seiner Güte, consequenter aber, daß Einige zu Grunde gehen nach der Forderung seiner Gerechtigkeit. Da aber nur der nachfolgende, endgültige Wille schlechthin (simpliciter) ist, so bleibt die Wahrheit bestehen, daß Alles, was Gott will (endgültig, schlechthin), geschieht.[1])

---

[1]) S. Th. l. c. art. 6. ad 1.

Dieselbe hebt die Freiheit nicht auf.

Der göttliche Wille legt trotz seiner absoluten Wirksamkeit doch den freien Geschöpfen keine Nothwendigkeit auf; derselbe wird erfüllt mit unverbrüchlicher Sicherheit in der moralischen, wie in der physischen Welt, ohne daß Gott einen Zwang, weder von Außen noch von Innen heraus auf die freien Geschöpfe ausübt.

Versuche der Molinisten und Thomisten, beide zu vereinbaren.

Die Molinisten bedienen sich, um diese große und erhabene Wahrheit einigermaßen zu erklären, der scientia media, des göttlichen Vorherwissens der freien, insbesondere der bedingtzukünftigen freien Akte der Geschöpfe. Gott weiß mit absoluter Sicherheit voraus, was das freie Geschöpf unter allen Umständen thun wird, und leitet am Bande dieses untrüglichen Wissens die Herzen so, wie es zur Verwirklichung seiner Absichten nothwendig ist.

Die Thomisten dagegen suchen den Grund, warum der göttliche Wille die Freiheit nicht beeinträchtigt, nicht außerhalb desselben, nicht darin, daß er sich die Herrschaft über den menschlichen Willen nur durch die Erkenntniß sichert, sondern in der Kraft und Unendlichkeit des göttlichen Willens selbst, und sie berufen sich, ohne Zweifel mit Recht, auf die Autorität des englischen Lehrers, dem zufolge der Grund, warum der göttliche Wille den freien Geschöpfen keine Nothwendigkeit auferlegt, in der Macht dieses Willens liegt, kraft deren nicht nur das, was Gott will, geschieht, sondern so geschieht, wie er will.[1])

Unveränderlichkeit des göttlichen Willens.

b) Der göttliche Wille ist unveränderlich. Nicht geringe Schwierigkeiten bietet die Vereinbarung dieser Eigenschaft des göttlichen Willens mit der Wahlfreiheit desselben und mit der Contingenz des Gewollten. Es läßt sich zwar sagen: Gott will von Ewigkeit her Alles, was er außer sich will, mit einem ursprünglich freien, aber, einmal gefaßt (ex supposito) unabänderlichen Entschlusse. Diese Antwort ist zwar richtig, aber nicht genügend. Denn

---

[1]) S. Th. 1. qu. 19. art. 8.

Gott konnte ja von Ewigkeit her ganz andere Entschlüsse fassen, als er in der thatsächlichen Weltordnung verwirklicht, das göttliche Wollen scheint sonach trotzdem veränderlich zu sein. Die Theologen haben sich deßhalb nach einer weitern Antwort umgesehen; wir theilen als die scharfsinnigste und befriedigendste die der thomistischen Schule mit, die sich in dem Satze zusammenfassen läßt: Actus Dei liberi identificantur cum Deo adaequate et consistunt in his duobus

1) in vitalitate actus necessaria;
2) in terminatione libera formaliter distincta ab actu, quo Deus se ipsum vult.

Demnach ist der Akt, mit welchem Gott die Dinge außer sich will, nichts Anderes, als die unveränderliche göttliche Wesenheit selbst, und die mögliche Verschiedenheit des göttlichen Wollens trifft nur den Terminus dieses Wollens, ohne es selbst in seiner innern Vitalität zu berühren. Das Wollen Gottes ist dasselbe, ob Gott das Dasein oder Nichtdasein, das Dasein dieser oder jener Welt will, alle Veränderlichkeit liegt nur auf Seite der contingirlichen Dinge.

5. Die moralischen Eigenschaften des göttlichen Willens.

Güte und Liebe.

Der Grundcharakter des göttlichen Willens ist Güte und Liebe (bonitas et amor). Als unendliche Güte und Liebe ist der göttliche Wille ebenso Grund alles endlichen Guten, wie der göttliche Verstand Grund aller Wahrheit in den Geschöpfen ist. Während der menschliche Wille gut ist, weil und inwiefern er das Gute will, das Gutsein der Dinge also zur Voraussetzung hat, ist der Wille der göttlichen Güte und Liebe Ursache des Seins und Gutseins der Dinge. Die Liebe Gottes zu den Geschöpfen unterscheidet sich folglich darin von der unsrigen, daß sie Grund der Güte des geliebten Gegenstandes ist, nicht aber diese selbst zu ihrem Grunde hat.

Heiligkeit.

Die Heiligkeit des göttlichen Willens wird definirt als immutabilis Dei voluntas conformiter perfectionibus suis agendi.

Barmherzigkeit.

Die göttliche Barmherzigkeit läßt sich bestimmen als die göttliche Güte, inwiefern sie sich gegen Unglückliche, insbesondere gegen

Sünder bethätigt — bonitas et indulgentia Dei erga miseros omnes, praesertim erga peccatores.

Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit Gottes endlich als der constante Wille, Lohn und Strafe den Geschöpfen nach Verdienst zu ertheilen.

Verhältniß von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Ueber das Verhältniß von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit finden wir beim heiligen Thomas folgende herrliche Bemerkung: „In allen Werken Gottes ist Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (omnes viae domini misericordia et veritas). In Allem ist Gerechtigkeit, denn Gott wirkt in Allem, was er den Geschöpfen und was er sich, seiner ewigen Weisheit und Güte schuldet. Die Wurzel aller Werke Gottes aber ist Barmherzigkeit (im weiteren Sinne des Wortes), denn die ersten Güter, um derentwillen alle anderen gegeben werden, wie die Natur der Dinge, stammen aus reinster Güte, die, weil sie das erste wirkende ist, die ganze Ordnung der Gerechtigkeit durchwaltet und bewirkt, daß die Güte reichlicher strömt, als es jene Ordnung erheischen würde. Selbst in der Bestrafung der Verdammten zeigt sich noch die göttliche Barmherzigkeit, indem sie unter Gebühr straft, wie nicht minder in der Belohnung der Gerechten, indem sie über Gebühr belohnt.[1])

3. Die Macht Gottes.

Macht, Wille und Intelligenz sind in Gott nur begrifflich unterschieden. Es ist eine Wirklichkeit, die als direktives Princip als Intellekt, als imperatives als Wille, als executives als Macht begriffen und bezeichnet wird.

Sie ist potentia activa.

Je mehr Etwas in Wirklichkeit ist, desto größer ist seine Macht (potentia activa); so wenig also Gott passive Potenz zukommt, weil er actus purus ist, so sehr kommt ihm active Potenz zu aus demselben Grunde; Gott ist nämlich unendliche Wirklichkeit und daher auch unendliche Macht.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 21. art. 4.

Die Macht Gottes als Allmacht.

Als unendliche Macht ist die Macht Gottes, Allmacht. Nichts ist ihr entzogen, als das innerlich Widersprechende; das innerlich Widersprechende ist aber überhaupt kein ens, daher auch kein Objekt der Macht, ein non ens. Das ganze Gebiet des innerlich Möglichen ist für Gott auch real möglich, d. h. durch seine Macht realisirbar; das Gebiet des innerlich Möglichen aber ist, weil begründet in der unendlichen göttlichen Wesenheit, selbst unendlich.

Die Allmacht Gottes zeigt sich im Kleinen wie im Großen darin, daß er nicht nur Veränderungen in einem gegebenen Sein hervorzubringen vermag, sondern als erste Ursache das Sein selbst gibt, Schöpfer der Dinge aus Nichts ist. Omnipotens est Deus, sagt der heilige Augustin, ad facienda majora et minora, omnipotens ad facienda coelestia et terrestria . . . . . Magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens ad facienda omnia, quaecunque voluerit.

Dieselbe nicht beschränkt durch die Weisheit.

Die Macht Gottes ist nicht durch seine Weisheit beschränkt. Zwar ist der Umfang der göttlichen Macht derselbe, wie der der göttlichen Weisheit; denn die Macht Gottes ist wie seine Weisheit Eins mit seiner Wesenheit; es wird aber die Weisheit Gottes ebensowenig durch die thatsächliche Weltordnung beschränkt, als die göttliche Macht. Denn die Weisheit ist nur dann in ihrem Wirken beschränkt, wenn das Mittel, dessen sie zur Realisirung ihrer Zwecke bedarf, das einzige ist, das zum Ziele führt; ein Mittel ist aber nur dann das einzige, wenn der Zweck demselben proportional ist, der Zweck jeder Weltordnung aber ist die göttliche Güte, die durch keine vollkommen und erschöpfend dargestellt werden kann, der also auch keine Weltordnung proportional ist.

Ist aber die Weisheit Gottes durch die gegenwärtige Weltordnung nicht begrenzt, so läßt sich aus ihr auch Nichts folgern gegen die Unbegrenztheit der göttlichen Macht.

Glückseligkeit Gottes.

Aus allem über Gott Gesagten dürfen wir den Schluß ziehen: Deus est infinite beatus, Gott ist unendlich selig, er allein

gibt, ohne je zu empfangen, ergießt seine Segnungen über die Geschöpfe, ohne selbst irgendwie zu bedürfen; ohne noch Etwas außer sich zu verlangen, verlangt und strebt Alles nach ihm. Er ist selig in der Anschauung seiner selbst, seiner unendlichen Vollkommenheit; in diesem intellektuellen Besitze seiner selbst ist er vollkommen gut, und in ihm findet sein unendlich heiliger Wille die vollkommenste und die ungetrübteste, durch Nichts außer ihm vermehrbare oder zerstörbare Glückseligkeit.

Lehre von Gott dem Dreieinen.

Einleitung.

Mit der Lehre von der göttlichen Trinität treten wir in das Heiligthum der Geheimnisse des Glaubens (mysteria fidei), das specifische Gebiet der christlichen Dogmatik ein.

Betrachteten wir bisher das göttliche Sein und Leben, soweit die Spuren derselben in der sichtbaren Welt und in höherem Maße ihr Bild im geschaffenen Geiste zu führen vermögen, so öffnet sich uns nunmehr ein Einblick in das innerste Wesen und Leben desjenigen, der in unzugänglichem Lichte wohnt (1. Tim. 6, 16), in die Tiefen der Gottheit, die allein der Geist Gottes erforscht (1. Kor. 2, 10). Geleitete uns bisher zwar die Hand einer höheren Autorität, vermochten wir aber gleichwohl auf natürlich-wissenschaftlichem Wege die Resultate, die uns jene bot, durch strenge Beweisführung, gleichsam den Calcul der Vernunft, wieder zu gewinnen, so erhebt uns nunmehr dieselbe Hand in ein Element, in dem nur der übernatürliche Glaube zu athmen vermag, und die Vernunft das Opfer des Gehorsams bringen muß, um nicht, die Majestät ergründen wollend, von der Herrlichkeit erdrückt zu werden (Spr. 25, 27).

Gliederung des Traktats.

Wir werden bei der Behandlung des Fundamentalgeheimnisses unseres Glaubens den für dogmatische Untersuchungen überhaupt gebotenen Gang befolgen und daher zuerst die positive Lehre der Kirche darstellen, woran sich die die begrifflichen Bestimmungen der

Kirchenlehre fortbildende und relativ abschließende theologische Exposition anschließen wird. Darauf wird die Begründung des Geheimnisses aus Schrift und Tradition folgen müssen. Endlich werden wir noch die Beziehungen des Geheimnisses zur Vernunft, oder das speculative Moment in's Auge zu fassen haben. Es ergibt sich hieraus folgender kurzer Conspekt über den Traktat de Trinitate:

1) Lehre der Kirche (quid credit et docet ecclesia?).
2) Theologische Exposition der Kirchenlehre und Erklärung der Terminologie.
3) Begründung aus Schrift und Tradition.
4) Spekulatives Moment der Trinitätslehre.

I. Lehre der Kirche in positiver Fassung.

Die katholische Kirche bekennt im Athanasianischen Glaubensbekenntniß das Grundgeheimniß ihres Glaubens mit den Worten: Fides catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur.

In diesen Worten sind zwei Hauptgedanken ausgesprochen, an welche sich die übrigen Lehrbestimmungen erklärend und erweiternd anschließen.

In Gott ist Einheit und Dreiheit, Einheit des Wesens, Dreiheit in den Personen, eine Dreiheit, die nicht vermischt, eine Einheit, die nicht getrennt, nicht gespalten werden darf: Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. „Das Eine untheilbare göttliche Wesen subsistirt in drei gleichwesentlichen und doch unterschiedenen (distinctis) Personen, dem Vater, Sohne und heiligen Geiste;" oder noch kürzer ausgedrückt: „Ein Gott in drei Personen" — ist der kurzgefaßte Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses der Trinität.

Heben wir aus diesem Bekenntnisse die einzelnen Fundamentalbestimmungen hervor, so ergibt sich uns

Einheit der Natur.

1) Das Moment der Einheit; über den Sinn dieser Einheit geben die kirchlichen Symbole genaue Bestimmungen.

a) Nach dem Athanasianum sind nicht drei Götter, sondern Ein Gott (non tres dii, sed unus est Deus). Drei Götter wären der Vater, Sohn und heilige Geist, wenn, wie z. B. die menschliche Natur in unbestimmt vielen, so das göttliche Wesen in drei getrennten Naturen subsistiren würde.

Dieselbe eine numerische.

Die Einheit der vielen menschlichen Personen ist nur eine specifische, daher wir sagen, soviele menschliche Personen, soviele Menschen; wenn demnach die drei göttlichen Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott sind, so ist ihre Einheit eine numerische. Diese numerische Einheit ist in den Symbolen und den sonstigen Glaubensdocumenten unzweideutig ausgesprochen. Das lateranensische Concil vom Jahre 649 bekennt unam eandemque trium Deitatem, naturam, substantiam, . . . voluntatem, operationem. In der Präfation de Trinitate verkündet die Kirche feierlich dieselbe Einheit: Unus es Deus, unus es Dominus, non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae.

Nach der Constitution Paul's IV. gegen die Socinianer (1603) ist Gott dreifach in der einfachen und ungetheilten Einheit der Substanz — Deum . . . trinum in personis et incomposita indivisaque unitate substantiae, et unum unam et simplici divinitatis essentia. Indirekt ist dieselbe Einheit behauptet, wenn die drei göttlichen Personen als unum universorum principium (Conc. Later. 1215) bezeichnet werden. Thätigkeitsprincip ist die Natur; es ist also in diesen Worten die numerische Einheit der göttlichen Natur ausgesprochen.

Diesen Bestimmungen zufolge ist die göttliche Natur schlechthin eins und untheilbar, sie ist weder an die göttlichen Personen, wie an drei Einzelnwesen vertheilt (personae divinae sunt non solum ejusdem, sed unius naturae), noch theilen sich die drei Personen, sei es nun in gleicher oder ungleicher Weise, in die eine göttliche Natur. Die göttlichen Personen sind daher nicht bloß specifisch, sondern numerisch Eins, sie sind nicht individuell persönlich, nicht außereinanderseiende, getrennte Personen; auch ist ihre Einheit keine bloß collektive, noch auch eine solche, wie die der Theile im Ganzen; denn verwerflich ist sowohl die Ansicht des

Abtes Joachim, hujusmodi unitatem non esse veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, multi fideles una ecclesia... unum cor etc.[1]), als auch die Ausdrucksweise der Synode von Pistoja, der eine Gott unterscheide sich in drei Personen (unus Deus distinctus in tribus personis); denn der Unterschied darf in keiner Weise in die Natur selbst eingetragen werden — fides catholica sic unam in personis distinctis (naturam) confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam.[2])

Die göttliche Natur nicht dreifach.

Wenn der heilige Augustin sagt, Deus noster est magis ter, quam tres, so zeigt schon das magis, daß der große Lehrer deßhalb noch keine dreifache Existenz der göttlichen Natur lehren will, eine Vorstellung und Redeweise, deren Unzulässigkeit überdies von der Kirche ausdrücklich erklärt ist: Sancta trinitas, erklärt das eilfte Concil von Toledo, quae non triplex, sed trinitas et dici et credi potest.

Consubstantialität der göttlichen Personen.

b) Aus der numerischen Einheit der in den drei Personen subsistirenden göttlichen Natur ergibt sich die vollkommene Consubstantialität der göttlichen Personen; das Concil von Nicäa definirt die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater; die erste Synode von Constantinopel fügt das Bekenntniß der vollkommenen Gottheit, d. i. der Consubstantialität des heiligen Geistes hinzu (. . . in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem . . . . qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur). Hieraus erklären sich folgende Bestimmungen in späteren dogmatischen Entscheidungen, nämlich erstens, daß jede der drei göttlichen Personen, einzeln genommen, der eine vollkommene wahre Gott sei — credo singulas quasque in sancta trinitate personas unum Deum verum, plenum et perfectum;[3]) zweitens, daß die drei Personen

---

[1]) Conc. Lat. IV. c. 2.

[2]) Prop. damn. Syn. Pist. n. 85.

[3]) Symb. fidei Leonis IX.

zusammen doch nur ein Gott sind — der eine wahre Gott — wegen der unaussprechlichen Einheit der göttlichen Natur — sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur; ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. Dasselbe Symbol (Athanas.), dem die zuletzt angeführten Worte entlehnt sind, spricht die Consubstantialität der göttlichen Personen in den Worten aus: In hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales (i. e. consubstantiales).

Jede Person im Vollbesitz der göttlichen Natur.

c) Aus der Consubstantialität folgt der volle und gleiche Besitz der göttlichen Natur von Seite jeder Person, der Besitz aller Attribute oder Eigenschaften, welche die göttliche Natur hat und ist. Daher das athanasianische Symbolum: Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus. Jede Person ist qualitativ und quantitativ dasselbe, was jede andere, Pater est alius, Filius alius, Spiritus sanctus alius, sed non aliud. [1])

d) In den göttlichen Personen ist Alles eins und gemeinsam, insoweit nicht ein Gegensatz der Beziehung stattfindet. Omnia sunt unum (sc. in divinis), erklärt das Concil von Florenz, ubi non obviat relationis oppositio. [2]) Dasselbe spricht schon die eilfte Synode von Toledo in ihrem Glaubensbekenntnisse aus: Quando Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est: similiter et Spiritus sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur.

Ineinandersein der göttlichen Personen.

e) Um der absoluten numerischen Einheit der göttlichen Natur willen und wegen ihrer vollkommenen Consubstantialität sind die göttlichen Personen nicht außer, oder neben, sondern in einander: Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu sancto etc. [3]) Circumincessio der Theologen.

---

[1]) Prof. fid. conc. Tolet. VI.

[2]) Decr. pro Jacob.

[3]) Florent. l. c. Vgl. Joh. 10, 38; 14, 10.

Die Dreiheit der Personen.

2) Nicht minder als die Einheit in der Dreiheit haben wir die Dreiheit in der Einheit festzuhalten. Wie die Lehre der Kirche durch die sorgfältige Bestimmung der Einheit dem Tritheismus vorbeugt, so schließt sie durch ebenso genaue Bestimmung der Dreiheit den abstrakten Monismus und Modalismus.

Dieselbe eine reale.

a) Propter realem trinitatem personarum alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti,[1]) d. h. die göttlichen Personen unterscheiden sich realiter von einander, jede von ihnen ist selbstständiger, von den andern unterschiedener Träger oder Subjekt der Einen Natur. Dem Dekrete pro Jacob. (Conc. Flor.) zufolge ist der Unterschied der Personen ein realer (distinctio realis). Die göttlichen Personen sind daher nicht drei verschiedene Namen oder Erscheinungen, Momente oder Beziehungen eines einpersönlichen Wesens.

Person und Natur nicht real verschieden.

b) So sehr der Unterschied der Personen gegen einander ein realer ist, so besteht doch kein solcher zwischen den Personen und der göttlichen Natur, jede Person ist vielmehr die göttliche Natur — quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu divina natura;[2]) die göttlichen Personen sind nicht zur Natur hinzukommende Bestimmtheiten dieser Natur, sondern jede ist das unendlich bestimmte göttliche Wesen selbst.[3]) In diesem Sinne ist es gemeint, wenn das Tolet. XI. erklärt, man müsse sagen: Deus est trinitas, nicht: in Deo est trinitas.

c) Jede Person ist daher wahrhaft Gott und, wie oben bemerkt, wegen der absoluten Einheit der Natur, der Eine wahre Gott.

Quellpunkt der Unterschiede: die Beziehungen des Ursprungs.

d) Die Eigenthümlichkeiten, durch welche die göttlichen Personen in ihrer persönlichen Unterschiedenheit constituirt werden, sind

---

[1]) Symb. Athanas.

[2]) Conc. Lat. IV.

[3]) S. Denzinger, Enchiridion n. 329.

relative, denn nur in dem, was die göttlichen Personen gegen einander sind, sind sie unterschieden, nicht in dem, was sie an sich sind.[1])

e) Der Vater ist ungezeugt, der Sohn gezeugt vom Vater, der heilige Geist von Vater und Sohn zugleich ausgehend: Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.[2])

f) Der Sohn ist gezeugt aus der Weisheit des Vaters, nicht ex necessitate (bewußtlosem Naturdrang), noch ex voluntate (i. e. libero arbitrio, ut creaturae); der heilige Geist geht aus der Liebe des Vaters und Sohnes hervor[3]) und zwar wie aus einem Princip und durch eine Hauchung — tamquam ab uno principio et una spiratione.[4]) Die zweite Person wird nicht genauer durch den Ausdruck „Verbum" bezeichnet, sondern in demselben Sinne Verbum und Filius genannt.[5])

g) Die personificirenden Akte der Zeugung und Hauchung sind, da in die Natur kein Unterschied, keine Trennung eingetragen werden darf, nicht Wesensakte, nicht die Wesenheit zeugt u. s. w. Essentia non generat, non generatur, nec procedit, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur et Spiritus sanctus, qui procedit.[6]) —

Wir haben im Bisherigen die Lehre der Kirche, wie sie gegenwärtig formell entwickelt vorliegt, mit größerer Ausführlichkeit dargelegt. Es leitete uns hiebei die ebensosehr in der Natur der Sache, als in der Erfahrung begründete Bemerkung, daß es nicht gelingen kann, in den Sinn der geoffenbarten Wahrheit einzudringen, wenn man nicht von den Entscheidungen der Kirche, dieselben in ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Schärfe genommen, ausgeht. Wer das strenge Gefüge dieser formellen Entscheidungen als „abstrakt" bei Seite schiebt und nur den Grundgedanken, die der

---

[1]) Conc. Tolet. XI.
[2]) Symb. Athan.
[3]) Conc. Tolet. XI.
[4]) Conc. Florent.
[5]) Prop. Syn. Pist. n. 85.
[6]) Conc. Later. IV.

dogmatischen Entwicklung zu Grunde liegende „Substanz“ der Wahrheit festhalten will, wird in seinen wissenschaftlichen Versuchen über das Geheimniß des Glaubens nothwendig Schiffbruch leiden müssen.

II. Theologische Ausführung der Kirchenlehre von der Trinität.

Gründe für die Einheit der göttlichen Natur.

Petavius führt fünf Gründe an, welche die heiligen Väter für die Einheit der göttlichen Trinität vorbringen. Der erste und vorzüglichste derselben, Quelle und Ursprung aller andern ist die Gemeinschaft der Natur. Den zweiten Grund bildet die Einheit der Thätigkeit (singularitas actionis), den dritten die Einheit des Princips, den vierten, der sich nur auf die Einheit von Vater und Sohn bezieht, das Verhältniß des Abbildes zum Vorbild, den fünften endlich die gegenseitige Einwohnung der Personen, die von den Theologen als περιχώρησις — circumincessio bezeichnet wird. [1])

Circumincessio — hat die Einheit der Natur zur Voraussetzung.

In Uebereinstimmung mit der gesammten scholastischen Theologie bemerkt Petavius in Betreff des letzteren Grundes, daß die Wechseleinwohnung der göttlichen Personen auf der (numerischen) Einheit der Natur beruht, nicht umgekehrt, eine Bemerkung, die mit den Bestimmungen der Kirche, wie aus obiger Darstellung der Kirchenlehre hervorgeht, vollkommen harmonirt. Wenn daher der heilige Anselm sagt: Cum est Deus in Deo, non est nisi unus Deus, [2]) so ist dies so zu erklären: Da wegen der vollkommenen Consubstantialität Gott in Gott ist, ist nur Ein Gott.

Neuere Erklärungen der Einheit.

In neuerer Zeit wurde von der Günther'schen Schule die Einheit der Trinität auf die Wechseleinwohnung der Personen

[1]) L. IV. c. 13. §. 2.

[2]) De proc. Spir.

zurückgeführt. „Vater, Sohn und Geist, sagt ein dieser Schule angehöriger Schriftsteller, sind ganz Eins, weil sich immanent und in vollkommener wechselseitiger Inwohnung nur ein Leben, den einen lebendigen Gott bildend." [1]) Noch bestimmter erklärt Oischinger,[2]) „nur in der Unzertrennlichkeit der Personen von einander könne die Einheit der Trinität gefunden werden und ihr Resultat ist die Natureinheit." Kuhn läßt ganz richtig die scholastischen Theologen die circumincessio von dem Ineinandersein der göttlichen Personen per communionem naturae, vermöge ihrer absoluten Homousie, verstehen.[3]) Wenn er aber selbst den durch die circumincessio ausgedrückten Gedanken in der „kreisenden Bewegung zugleich der Ausdehnung und der Zusammenziehung der göttlichen Monas" erkennen will, so gehört auch diese Auffassung einem Ideenkreise an, der, wie sich uns später zeigen wird, der Substanz der trinitarischen Wahrheit völlig fremd ist. Nach Günther sind in Gott wie drei Personen, so auch drei Substanzen, oder auch die Eine Substanz existirt dreifach, die Einheit der Natur aber resultirt daraus, daß die drei Personen die Constitutive des Einen göttlichen Selbstbewußtseins sind, eine Auffassung der Einheit, die nicht bloß mit den Bestimmungen der Theologen, sondern auch mit den formellen Entscheidungen der Kirche im Widerspruch steht.

Nähere Bestimmung der Einheit.

Petavius drückt daher den Gedanken der Kirche, wie fast aller Theologen aus, wenn er die Einheit der Trinität als eine numerische bestimmt mit den Worten: Est igitur individua, hoc est singularis res, essentia divina, non modo sola et quatenus a personarum proprietatibus secernitur, sed etiam cum iisdem sumta conjunctim. Est enim Deus unus, hoc est singularis et individuus; non quomodo multi homines unus homo dicuntur, sed ut quilibet eorum unus est.[4]) Die Einheit der göttlichen Natur ist deßhalb nicht nach der Analogie der Gattungseinheit, wie z. B. der menschlichen, zu denken, oder, wenn man doch, um die

---

[1]) Mayerhofer, Das dreieine Leben in Gott. S. 28.

[2]) Die christliche und scholastische Theologie u. s. w. S. 68.

[3]) Trinitätslehre. S. 447.

[4]) De trin. l. IV. c. 13. n. 4.

Mehrheit der Personen anschaulich zu machen, von dieser Analogie ausgehen will, die specifische Einheit unter Festhalten des Unterschiedes der Hypostasen zur numerischen Einheit denkend zu steigern.

Quellpunkt der Mehrheit in Gott.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Vielheit der Personen weder in der Multiplication der Natur (Vielheit individueller Naturen, erster Substanzen), noch in der vielfachen Existenz (Triplicität) qualitativ einer Natur (wie Günther annimmt) ihren Grund hat, da weder die eine noch die andere Annahme dogmatisch zuläſsig ist. Ist aber dies der Fall, so entsteht für die Theologen die Aufgabe, den Quellpunkt der Mehrheit in Gott, die wir ja ebenso gläubig festhalten müssen, als die Einheit, zu bezeichnen. Die Antwort darauf geben uns indessen schon die Erklärungen der Kirche durch die Aufnahme des theologischen Grundsatzes: daß alle Mehrheit in Gott auf dem Gegensatze der Relation (omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio) beruht.

Während nämlich innerhalb der Gattungseinheit soviele Naturen als Personen sind, und daher der Hypostasenunterschied ein absoluter ist, kann in Gott wegen der numerischen Einheit der Natur derselbe nur ein relativer sein. Zur begrifflichen Bestimmung des göttlichen Personenunterschiedes ist es daher vor Allem nothwendig, möglichst genaue Erklärungen über die Begriffe Natur, Person und Relation zu geben.

Erklärung der technischen Ausdrücke.

Zur Unterscheidung und genaueren Bestimmung von Natur und Person wurde der denkende Menschengeist erst durch die Geheimnisse der Offenbarung, Trinität und Incarnation geführt. Aristoteles unterscheidet zwar die Vielen gemeinsame Natur oder Substanz (d. i. Wesenheit) in abstracto von der Substanz oder Natur in concreto, dem Einzelwesen, und bezeichnet diese als erste, jene als zweite Substanz. Diese Unterscheidung genügt aber jenen Geheimnissen nicht. Dieselben verlangen vielmehr, daß man im concreten Wesen selbst zwischen Natur und dem durch sie quidditativ bestimmten Träger der Natur (suppositum, subsistentia, bei vernünftigen Wesen persona) unterscheide. Es läßt sich jedoch diese letztere Unterscheidung an der Hand der aristotelischen

einigermassen zum Verständniß bringen. Betrachten wir nämlich den einzelnen Menschen, so finden wir in ihm außer der ihm mit Anderen gemeinsamen Wesenheit verschiedene ihm eigenthümliche (accidentelle) Bestimmungen, die sich in ihm in Vereinigung mit den wesentlichen Bestimmungen zur Einheit der Person zusammenschließen. Aber nicht diese Eigenthümlichkeiten constituiren das Einzelwesen, die Person als solche, da sie etwas zur Wesenheit Hinzukommendes, Accidentien sind; es wäre sonst die Person ein Accidens der Wesenheit, da doch vielmehr die Person als Träger, Subjekt der Wesenheit gedacht und bestimmt werden muß. Aus dieser Erklärung ergibt sich, daß die Unterscheidung von Natur und Person auch auf ein Wesen sich übertragen läßt, in welchem, wie in Gott, außer dem, was wir sonst im Begriffe auffassen, d. h. außer der Wesenheit, nichts Hinzukommendes, Accidentelles sich findet, selbst dann, wenn der entsprechende Unterschied im gegebenen Falle auch nur ein beziehungsweiser sein sollte. Das Letztere ist bei Gott in Anbetracht der absoluten Einfachheit seines Seins auch wirklich der Fall; der Unterschied zwischen Natur und Person kann in ihm nur ein virtueller, d. h. nur ein Unterschied sein, der zwar in der Natur der Sache begründet, formell aber, als solcher, nur im Verstande ist.

Wir haben im Bisherigen die Ausdrücke Substanz, Wesen, Natur promiscue gebraucht; des besseren Verständnisses wegen aber erscheint es nothwendig, die dadurch bezeichneten Begriffe näher zu präcisiren.

Wesen, abstrakt Wesenheit (essentia) drückt den Seinsgrund, die Quiddität (das Wassein, d. h. die Bestimmtheit gegenüber jeder anderen) einer Sache aus. Betrachten wir die Wesenheit nur, sowie sie im Begriffe aufgefaßt wird, so bezeichnen wir sie als essentia metaphysica; betrachten wir sie, wie sie in rerum natura verwirklicht ist, so wird sie als essentia physica bezeichnet; jener entspricht der Begriff, dieser die Beschreibung. Ist eine Wesenheit ihrem Begriffe zufolge nicht in einem Andern, sondern in sich selbst, so heißt sie Substanz; die als Thätigkeitsprincip erfaßte Substanz oder Wesenheit heißt Natur. Die Wesenheit nämlich bestimmt wie das Sein, so die Thätigkeit, sie ist, wie man sich auch ausdrückt, principium quo — qualitativer Bestimmungsgrund — der Thätigkeit.

Aus den angegebenen Erklärungen geht hervor, daß die drei

Ausdrücke: Wesenheit, Substanz und Natur im Gegensatze zu Suppositum oder Person unterschiedslos gebraucht werden dürfen.

Suchen wir nun, vom Begriffe der Wesenheit und Substanz ausgehend, die Begriffe von Suppositum, Subsistenz (ὑπόστασις) und Person festzustellen. Substanz, sahen wir, ist eine Wesenheit, die ihrem Begriffe nach in sich zu sein bestimmt ist. Existirt nun eine Wesenheit so, daß sie nicht bloß in sich, sondern auch für sich, d. h. selbstständige (adäquate) Trägerin ihres Seins und ihrer Aktionen ist, so heißt sie Suppositum, und die entsprechende Seinsweise heißt Subsistenz. Ist das subsistirende Wesen überdies mit Vernunft begabt, so nennen wir es Person. Personsein ist sonach, der bisherigen Entwicklung zufolge, die Subsistenz, d. h. das In- und Fürsichsein einer vernünftigen Natur, und Person das Suppositum einer solchen Natur.

Definition des Boëthius.

Mit der gegebenen Erklärung stimmt die in der Schule herkömmliche des Boëthius überein: Persona est rationalis naturae individua substantia, d. h. Person ist das ungetheilte, gegen jedes Andere abgeschlossene Insichsein einer vernünftigen Natur.

Es ist unschwer zu ersehen, wiesehr die im Vorstehenden entwickelte Definition mit der früher gegebenen, wornach sich Natur und Person, wie die Seinsbestimmtheit zum Träger und Subjekt dieser Bestimmtheit verhalten, übereinkommt.

Dabei muß aber aufmerksam gemacht werden, daß das „Träger" hier einen andern Sinn hat, als wenn man es von der Substanz im Verhältniß zum Accidens aussagt. Die Substanz trägt das Accidens als eine zu ihr hinzukommende Bestimmtheit, das Suppositum aber ist Trägerin der Natur als der Bestimmtheit seines Seins, das allen zufallenden accidentellen Bestimmtheiten vorausgeht.

Natur und Suppositum als Thätigkeitsprincipien.

Betrachten wir noch Suppositum und Natur in ihrem Verhältniß zur Thätigkeit, so ist die Natur, wie oben bereits gesagt wurde, principium quo, qualitativ bestimmendes Princip, das Suppositum aber principium quod, wirkendes Princip der Aktionen (actiones sunt suppositorum), verantwortlicher Träger derselben.

Die Frage, ob in den Geschöpfen ebenfalls nur ein virtueller oder realer Unterschied von Person und Natur anzunehmen sei, zu erörtern, liegt nicht in der Trinitäts-, sondern in der Incarnationslehre Veranlassung vor; wir werden dort darauf zurückkommen. In jedem Falle ist die Einheit beider als eine untrennbare, als die innigste zu denken, und bilden beide in ihrer Vereinigung ein substantielles Ganzes; denn auch die Offenbarung zeigt uns keine vernünftige Natur — die in der Theologie zunächst in Frage kommt — ohne Subsistenz, sondern nur eine, in einer höheren Persönlichkeit subsistirende vernünftige Natur.

Neuere Erklärung des Personenbegriffs.

Die neueren Theologen weichen vielfach von der in der alten Theologie herrschend gewordenen Begriffsbestimmung von „Person" ab. So sagt einer der Bedeutendsten darunter, Kuhn: „Persönlich im concreten Sinne ist nur der Geist, dieses bestimmte über die Natur erhabene Insichsein des denkenden und wollenden Wesens. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, insbesondere das Bewußtsein seiner Identität bei allem Wechsel seiner Zuständlichkeiten und seiner Selbstursächlichkeit in allem seinen Denken und Wollen sind die Merkmale der aktiven Persönlichkeit."

Der Fehler derartiger Begriffsbestimmungen liegt, wie Scheeben[1]) richtig bemerkt, darin, daß in ihnen das Wesen der Person im Vergleiche zur Natur im Sinne des Inbegriffs der vernunftlosen Geschöpfe bestimmt wird, während das Dogma auf dem Gegensatz von Person und Natur im vernünftigen Geschöpfe selbst basirt und daher eine Erklärung dessen erheischt, was Person und Personsein im Gegensatz zu ihrer eigenen sie quidditativ bestimmenden Natur besagen will.

Geht man von jener modernen Erklärung aus, so kann dies auf theologischem Gebiete nur zu Irrthümern führen. Besteht nämlich die Persönlichkeit im Bewußtsein seiner selbst, so kann in Gott nur eine Person sein, da, wie Schäzler[2]) schon aufmerksam machte, in dem, was die drei göttlichen Personen in Bezug auf sich selbst sind — dahin gehört aber das Selbstbewußtsein, oder das Bewußt-

---

[1]) Mysterien. S. 63.

[2]) Natur und Uebernatur. S. 418.

sein ihrer Identität — kein Unterschied stattfindet. Will man daher nicht drei verschiedene Bewußtsein annehmen, d. h. den Tritheismus statuiren, so bleibt nichts Anderes übrig, als den realen Unterschied zu negiren und die göttlichen Personen zu Momenten des einen göttlichen Selbstbewußtseins herabzusetzen. Der moderne Personenbegriff ist daher als dogmatisch unbrauchbar zu verwerfen

Profaner Sprachgebrauch.

Die bisher gegebenen Erklärungen stimmen auch mit dem profanen Sprachgebrauch überein. Derselbe verlangt einen Personbegriff, der auf das noch seiner selbst nicht bewußte Kind ebenso sehr Anwendung findet, wie auf den seiner selbst bewußten und seiner selbst mächtigen Erwachsenen. Im bürgerlichen Rechte bedeutet Person so viel als Rechtssubjekt, und in der Moralphilosophie ein Wesen, das seinen (wenn auch nicht den absoluten) Zweck in sich selbst hat und nicht als Mittel gebraucht werden darf.

Schwanken des Sprachgebrauchs bei Orientalen und Occidentalen.

Die Ausdrücke für die Einheit und den Unterschied in Gott wurden erst im Verlaufe der kirchlichen Lehrentwicklung festgestellt, und lange Zeit war der Sprachgebrauch der Worte: Substanz, Hypostase, Person ein schwankender. Die Griechen gebrauchten zur Bezeichnung des Unterschiedes in Gott den Ausdruck ὑπόστασις, dem die Lateiner den Sinn von Substanz unterlegten. Bei den Griechen selbst war der Ausdruck ὑπόστασις von Einigen, z. B. Origenes, im Sinne von Substanz gebraucht worden.

Dagegen wurde der abendländische Ausdruck „Person" (πρόσωπον) von manchen Orientalen, z. B. von Basilius, als sabellianisch perhorrescirt. Sabellius nämlich gebrauchte das Wort zur Bezeichnung bloßer Erscheinungs- und Offenbarungsweisen. Daher hatte die Synode von Alexandrien (319) gegen die Sabellianer bestimmt: Unam usiam seu substantiam esse dicendam, tres vero hypostases. In Folge dessen bedienten sich die Lateiner der Formel: Una substantia in tribus personis, die Griechen der anderen: Una essentia (usia) in tribus hypostasibus. Die Verständigung zwischen Orientalen und Occidentalen brachte der heilige Athanasius zu Stande, indem er constatirte, daß beide Theile mit der von ihnen adoptirten

Formel ein und denselben, vom Arianismus, wie Sabellianismus gleich weit entfernten Sinn verbinden.[1])

Die Person in Gott relativ.

Fahren wir in der theologischen Exposition unseres Dogmas fort! Der Begriff „Person" erleidet in seiner Anwendung auf den dreieinen Gott, wie der heilige Thomas[2]) lehrt, eine Modification. Person nämlich bedeutet im Allgemeinen nach der in der Schule herrschenden Definition die individuelle Substanz (auf sich selbst gestellte und für sich seiende Existenzweise) einer vernünftigen Natur. Individuell aber ist, was in sich indistinkt, von allem Andern aber distinkt ist, was also die Natur distinquirt, z. B. im Menschen dieses Fleisch, dieses Blut gehört zur Person. In Gott nun geschieht alle Distinktion durch die Relationen des Ursprungs, die mit der Wesenheit real identisch und daher subsistent sind; deßhalb ist die göttliche Person zu bezeichnen als subsistirende Relation (persona divina significat relationem ut subsistentem. Ibid.)

Die Personenunterschiede können sonach in dreifacher Beziehung betrachtet werden:

Die Personenunterschiede nach den Ursprüngen.

1) In Beziehung auf den Ursprung. In dieser Hinsicht ist die eine Person principiirend, die andere principiirt. Der Vater ist Princip des Sohnes, Vater und Sohn sind einheitliches Princip des heiligen Geistes. Der Ausdruck „Princip" wird gebraucht, weil derselbe, wie der heilige Thomas bemerkt, ganz unbestimmt besagt, daß Etwas irgendwie von einem Andern ausgeht. Der Ausdruck „Ursache" wäre minder geeignet, weil er eine Unterschiedenheit der Substanz und eine Abhängigkeit des einen vom andern in sich schließt, was bei dem allgemeineren Worte „Princip" nicht der Fall ist.

Wir haben in der Trinität zwei Arten des Ursprungs zu unterscheiden: generatio und processio. Jene bezeichnet den Ursprung

---

[1]) Siehe Kuhn, Trinitätslehre. S. 423 ff. Ueber den Sprachgebrauch s. auch Kleutgen, Theol. d. Vorz. I. Bd. 2. Aufl. S. 330.

[2]) S. Th. 1. qu. 29. a. 2.

des Sohnes aus dem Vater, diese den Ursprung des heiligen Geistes aus Vater und Sohn zugleich. Die erstere geschieht per modum cognitionis, die letztere per modum amoris. Jene ist in Gott zugleich Zeugung, weil in ihm Sein und Erkennen eins ist, diese wird als Hauchung (spiratio) bezeichnet. Tiefere Bestimmungen hierüber werden wir im dritten Theile unserer Untersuchung, dem wissenschaftlich-spekulativen, zu geben haben.

Nach den Relationen.

2) Der Ursprung der göttlichen Personen auseinander begründet verschiedene Relationen. Die Zeugung schließt in sich das Verhältniß des Erzeugers zum Erzeugten, d. i. die Relationen der Vaterschaft und Sohnschaft (paternitas et filiatio); die Hauchung die Relationen des Hauchens (spiratio activa) und des Gehauchtseins (spiratio passiva). Wir haben daher vier Relationen:

1) paternitas,
2) filiatio,
3) spiratio activa,
4) spiratio passiva.

Diese vier Beziehungen sind nicht etwa bloße relationes rationis, sondern reale Beziehungen in Gott und begründen daher, da sie sich gegensätzlich zu einander verhalten, reale Unterschiede.

Existenz realer Beziehungen.

Der heilige Thomas frägt im ersten Artikel der quaestio 28 seiner theologischen Summa, ob in Gott reale Beziehungen seien. In seiner Antwort bemerkt er, daß nur in der Kategorie der Relation Einiges sich finde, was nicht real, sondern nur begrifflich vom Verstande gesetzt ist. Die Relationen drücken, lehrt Thomas weiter, nur Bezüge, Rücksichten (respectus) auf Etwas aus, und können in der Natur der Dinge selbst liegen, wenn nämlich die Dinge, ihrer Natur nach zu einander geordnet, gegen einander geneigt sind, und solche Beziehungen sind reale, wie die des Steins zum Mittelpunkt der Erde.

Manchmal aber liegt die Beziehung nur im vergleichenden Verstande, wie wenn wir sagen: Der Mensch verhält sich zum Animal, wie die Species zum Genus. Die Beziehung des Ausgangs

des Einen von dem Andern ist eine reale Beziehung, von dieser Art aber sind die Beziehungen in Gott.

Daß es in den Geschöpfen reale Beziehungen gibt, beweist die Thatsache der Weltordnung, die ohne reales Bezogensein der Dinge auf einander nicht bestehen könnte. Anders aber sind Beziehungen real in den Geschöpfen, anders in Gott; in jenen haben sie ein accidentelles Sein, in Gott ein substantielles, sie sind subsistent in Gott.

Personbildende Relationen.

Unter den oben angeführten Relationen oder Eigenthümlichkeiten sind drei hervorzuheben, die als personbildend bezeichnet werden müssen: Paternitas, filiatio, spiratio passiva. Dieselben constituiren die Personen als solche nach ihrem gegensätzlichen Unterschiede und heißen deßhalb proprietates personales, während andere Eigenthümlichkeiten der Personen, unter welche auch das Ungezeugtsein des Vaters zu rechnen ist, als proprietates personarum bezeichnet werden.

Die göttlichen Personen primär unterschieden durch die Relationen.

Der englische Lehrer wirft die Frage auf, [1]) ob die göttlichen Personen mehr durch die Relationen, oder durch den Ursprung unterschieden seien, und entscheidet sich dafür, daß der Unterschied principaliter in die Relationen zu setzen sei, die denselben constituiren in quantum sunt ipsae personae subsistentes. Das Letztere nämlich lasse sich nicht vom Ursprunge sagen, der ja vielmehr einen Weg von einer Person zur andern, als etwas in den Personen und diese selbst Seiendes bezeichne.

Die Personen subsistirende Relationen.

Wie können aber, läßt sich fragen, Relationen einen Unterschied der Personen begründen? Den persönlichen Unterschied in die Relationen setzen, heißt das nicht vielmehr den Hypostasenunterschied aufheben und die Personen zu bloßen Relationen herabsetzen? Dies ist die Anklage, welche ein neuerer Schriftsteller, Oischinger, gegen

---

[1]) S. Th. 1. qu. 40. a. 2.

die scholastische Exposition der Trinitätslehre erhebt in seiner Schrift: „Die christliche und scholastische Theologie“ ꝛc. Die Antwort hierauf ist in dem Gesagten schon hinreichend enthalten. Die Relationen sind in Gott nicht verschieden von der göttlichen Wesenheit, sie sind diese Wesenheit selbst und daher auch subsistent, persönlich. Da ferner die Relationen in Gott einen dreifachen Gegensatz bewirken, insofern die Vaterschaft zur Sohnschaft und jene beiden als gemeinsames Princip der Hauchung zum Gehauchtsein sich gegensätzlich verhalten, so ist in Gott nicht eine, sondern drei Personen.

Gegen diese Erklärung läßt sich einwerfen, daß sonach die göttliche Natur an sich subsistent, und die göttlichen Personen, (oder eigentlich Relationen) nur deßhalb subsistent seien, weil sie in der göttlichen Natur und diese selbst sind. Man habe also in Gott vier Subsistenzen anzunehmen, die göttliche Natur und die drei göttlichen Personen.

Hierauf erwidern wir: Allerdings gründet die Subsistenz der Relationen oder proprietates personales in der Subsistenz der göttlichen Natur, denn diese kann auch, wenn man vom Personenunterschiede abstrahirt, nicht anders als subsistirend gedacht werden; trotzdem aber sind in Gott nicht vier, sondern nur drei Subsistenzen, weil die göttliche Natur nicht verschieden ist von den Personen, sondern diese selbst, und in Gott nur insoweit gezählt, d. i. eine Mehrheit angenommen werden kann, als ein realer Gegensatz (oppositio realis) stattfindet.[1]) Jedoch scheint die Annahme subsistirender Relationen eine neue Schwierigkeit zu erzeugen. Alles, was in Gott ist, subsistirt, d. h. ist in ihm als Substanz; so ist z. B. die Weisheit in Gott nicht als Qualität, sondern wesenhaft, Substanz Gottes; dasselbe scheint nun auch von der Relation zu gelten: Wie in Gott zwar Weisheit ist, aber nicht Qualität, so auch z. B. Vaterschaft, aber nicht Relation. Dieser Einwurf hebt, wie man sieht die Existenz realer Relationen in Gott und damit den realen Unterschied der Personen, der in jenen gründet, auf.

In Gott substantive und relative Prädication.

Die lichtvollste Antwort darauf gibt der heilige Bonaventura in seinem Breviloquium,[2]) wo er bemerkt, in Gott finde nur die

---

[1]) Vgl. Conc. Lat. IV.

[2]) Breviloqu. p. 1. a. 4.

substantive und die beziehungsweise Prädication statt; die letztere, weil in der Relation nicht bloß das Moment des Seins in einem Subjekt, (wie bei den übrigen Accidentien), sondern auch das Sein ad aliquid in Betracht kommt.

Am Schlusse unserer Erörterungen über die Relationen als Constitutive des Hypostasenunterschiedes in Gott bemerken wir noch mit dem englischen Lehrer, daß nur die immanenten Relationen real und subsistent sind in Gott, nicht die transeunten; die letzteren sind nur, wie schon bei einer andern Gelegenheit hervorgehoben wurde, auf Seite der Geschöpfe real, denn nicht die göttliche Natur ist auf die Geschöpfe angelegt oder hingeordnet, sondern die Natur der Dinge auf Gott.[1])

Notionen.

3) Die dritte Betrachtungsweise der göttlichen Hypostasenunterschiede ergibt sich aus der Rücksicht auf unser Erkennen. Es läßt sich nämlich fragen, wodurch die Mehrheit oder der Unterschied der göttlichen Personen für uns erkennbar wird, ob allein durch die personenbildenden oder auch durch andere Eigenthümlichkeiten oder Merkmale. Die Antwort darauf ist: Der Unterschied der Personen wird für uns erkennbar durch die Notionen.

Der Personenunterschied in der Einen Natur hat seinen Grund lediglich in dem Ursprung oder dem Ausgang einer Person von der andern: Divinae personae multiplicantur secundum originem.[2]) Daher ist für uns der eigentliche Unterscheidungsgrund der göttlichen Personen das: A quo alius et qui ab alio. Et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Diesem Princip zufolge erkennen wir die erste Person daran:

a) Quod sit a nullo (agenesia, innascibilitas);
b) quod sit principium, a quo alius, scilicet secunda persona, per generationem;
c) quod sit principium cum filio, a quo spiritus sanctus procedit per spirationem.

Den Sohn erkennen wir in dem:

a) Quod sit ab alio, scil. a patre;

---

[1]) S. Th. 1. qu. 28. a. 1. ad. 3.
[2]) S. Th. 1. qu. 32. a. 3.

b) quod sit cum patre principium, a quo alius, scil. tertia persona.

Den heiligen Geist endlich:

Quod sit ab alio scil. a patre filioque tamquam ab uno principio.

Hieraus ergeben sich sonach fünf Notionen, drei des Vaters: agenesia, paternitas, spiratio activa, zwei des Sohnes, von denen aber die eine dem Vater gemeinsam ist: filiatio, spiratio activa (Mitprincipsein des heiligen Geistes), endlich eine des heiligen Geistes: spiratio passiva, das Ausgehen von Vater und Sohn.

Von diesen fünf Notionen sind vier identisch mit den uns bereits bekannten vier Relationen; drei von ihnen sind eins mit den personbildenden Eigenthümlichkeiten, eine davon endlich bildet eine persönliche Eigenthümlichkeit, die über aller Relation steht.

Actus notionales.

Dasselbe Princip, daß die Unterscheidung der Personen in dem verschiedenen Ursprung derselben aus einander ihren Grund habe, führte die Theologen zu der Theorie der actus notionales. Der heilige Thomas entwickelt dieselbe in der Quästio 41 seiner theologischen Summe mit dem an ihm gewohnten Scharfsinn. Kern und Substanz seiner Entwicklung ist kurz das Folgende:

Die Personen unterscheiden sich durch den Ursprung der einen von der andern; ein Ursprung aber ist nicht denkbar ohne Thätigkeit der Personen; es gibt also Aktionen, die den Personen zugeschrieben werden müssen, d. i. actus notionales.

Die actus notionales sind jedoch der Sache nach eins mit den personbildenden Eigenthümlichkeiten und von diesen nur beziehungsweise verschieden.

In Gott nämlich ist keine Bewegung, Veränderung, der Sohn z. B. wird nicht, entsteht nicht durch die Zeugung; die actio, die sonst den Ursprung einer Bewegung ausdrückt, besteht daher in Gott nur in dem Verhalten des Princips zum Principiirten und ist daher sachlich mit der Relation eins, obwohl wir sie beziehungsweise von dieser unterscheiden müssen, da wir vom Göttlichen nur nach Analogie des Geschöpflichen sprechen können, im Geschöpflichen aber die Relationen sich von den Aktionen als ihren Gründen unterscheiden, und als solche denselben nachfolgen. Der Vater er-

zeugt den Sohn bedeutet also nicht, daß der Sohn durch die Zeugung erst werde, somit im eigentlichen Sinne Etwas (Bewegung, Veränderung) erleide, sondern, daß er in vollkommener Actualität zum Vater im Verhältniß des Erzeugten zum Erzeuger stehe.

Unterscheidung von den Wesensakten.

Die actus notionales haben nicht die Natur, sondern die Personen zu ihrem Princip, und sind daher von den Wesensakten sorgfältig zu unterscheiden. Die trinitarischen Processionen nämlich sind nicht Momente eines göttlichen Naturprocesses, (d. i. eines Prozesses, der innerhalb der Natur Gottes sich vollzöge), nicht Vermittlung des göttlichen Geistseins, der absoluten Persönlichkeit, wie man in neuerer Zeit geltend machte, Erkennen und Wollen seiner selbst ist vielmehr ein wesentliches Attribut Gottes und involvirt keineswegs als nothwendige Bedingung eine reale Unterscheidung in Gott. Die Unterscheidung der Personen ist weder Bedingung des göttlichen Erkennens und Wollens seiner selbst, noch dieses selbst in seinen wesentlichen Momenten, sondern eine Folge und ein Ausfluß der göttlichen Erkenntniß und Liebe seiner selbst, wie wir dies später noch ausführlicher zeigen werden. Wäre dies nicht der Fall, dann hätten die actus notionales die Eine Natur zu ihrem Princip, und man müßte sagen können: essentia generat etc., was, wie wir wissen, den Entscheidungen der Kirche widerspricht.

Man hat in neuerer Zeit gefragt, ob die Zeugung ein persönlicher Akt des Vaters sei, und darauf geantwortet, dieselbe sei kein eigentlich persönlicher, sondern ein personificirender Akt.

Die Zeugung zugleich personificirender und persönlicher Akt.

Jene Theologen, die persönlich für gleichbedeutend mit „selbstbewußt" und „frei" nehmen, — ein Personbegriff, den wir aber im dogmatischen Interesse zurückweisen müßten — sind genöthigt, die obige Frage zu verneinen.[1]) Denn, wie die Kirche erklärt, und der heilige Thomas in der angeführten Quästion, Artikel 2 ausführt, sind die actus notionales nicht freie, d. i. auf Wahlfreiheit beruhende, sondern nothwendige Akte. Das Richtige ist, daß die Zeu-

[1]) Vgl. Kuhn, Trinitätslehre. S. 609.

gung — und was von dieser gilt, ist analog auch von der Hauchung zu sagen — zwar kein freier, aber doch ein persönlicher Akt des Vaters, zugleich aber auch ein personificirender Akt ist. Jenes, weil der Zeugungsakt von einem persönlichen Princip ausgeht; denn nicht die Natur ist es, die zeugt oder haucht, sondern die Person; dieses, weil der persönliche Unterschied, die die Personen constituirende Relation ihren Grund in den actus notionales, in den Processionen hat.

Nach den modernen Darstellungen der Trinitätslehre wäre der Vater als Princip des Sohnes erst potentiâ Geist, Person und ginge erst aus der Zeugung als aktueller Geist, aktuelle Persönlichkeit hervor.

Wie verwerflich eine solche Auffassung ist, brauchen wir kaum noch zu sagen. Man könnte uns aber fragen, wie denn ein und derselbe Akt persönlich und personificirend zugleich sein könne?

Wir antworten mit einer Unterscheidung des heiligen Thomas. Der große Lehrer wirft im 4. Artikel der 40. Quästion die Frage auf, ob die persönlichen Eigenthümlichkeiten begrifflich früher seien, als die actus notionales. Die Antwort lautet: Betrachtet man die persönliche Eigenthümlichkeit, z. B. die paternitas als Constitutiv der Person, so ist sie als prius der notionellen Thätigkeit zu fassen, aus dem Grunde, weil diese letztere zu ihrem Princip (principium quod) die Person hat, nicht die Natur. Betrachtet man dagegen die persönliche Eigenthümlichkeit als Relation, so ist begrifflich (secundum intellectum) der actus notionalis früher, denn er ist der Grund der Relation. Hieraus schließen wir, daß der actus notionalis als prius der persönlichen Eigenthümlichkeit personificirend als ihr Posteriat persönlich ist.

Gegen die im Bisherigen gegebene theologische Exposition erhebt man den Vorwurf der Abstraktheit und findet sie wenig geeignet, eine „lebendige, fruchtbare Erkenntniß des Trinitätsgeheimnisses zu vermitteln.“ [1])

Abgesehen davon, daß jede wissenschaftliche Erörterung, wenn sie in festen Begriffen sich bewegt, eine gewisse Abstraktheit an sich tragen wird und daher nie ganz die Anschaulichkeit des populären Vortrages sich aneignen kann, bilden jene wissenschaftlichen

---

[1]) Kuhn, a. a. O. S. 464.

Bestimmungen der Theologen nur die unmittelbaren Consequenzen des Dogmas und sind gleichsam der Zaun des Gesetzes, den kein Theologe ungestraft ignoriren darf.

Wie sehr diese Geringschätzung sich rächt, beweist jener Theologe selbst, der die Anklage erhebt; denn nicht mit Unrecht zog er sich den Vorwurf zu, daß er durch Verwechslung der Wesensakte mit den notionellen Thätigkeiten die Realität des Hypostasenunterschiedes aufhebe.[1])

Moderne Verwechslung der notionellen mit den Wesensakten.

Hätte dieser Autor den genannten Unterschied beachtet, so würde er vielleicht eingesehen haben, daß die Trinität nicht als der Proceß, durch den Gott Geist, persönlich ist, betrachtet werden darf; denn Geist, persönlich ist Gott ohne Proceß, ohne Unterscheidung des An-sich- vom Fürsichsein.

Die trinitarischen Processionen begründen nicht überhaupt erst die Persönlichkeit Gottes, sondern seine Dreipersönlichkeit. Würden wir anders lehren, so kämen wir nicht bloß in Widerspruch mit den positiven Bestimmungen der Kirchenlehre über das Geheimniß der Trinität, sondern auch mit Allem, was wir in der allgemeinen Gotteslehre über die absolute Aktualität und Geistigkeit der göttlichen Natur auf Grund der positiven Bestimmungen der Kirche und vom Standpunkte der natürlichen Vernunft vorgetragen haben.

Sapientia, amor notionalis.

Aus dem über die Notionen Gesagten ergibt sich auch der Sinn der Ausdrücke sapientia, amor notionalis. Bezeichnet man nämlich den Sohn als die Weisheit des Vaters und den heiligen Geist als die Liebe des Vaters und Sohnes, so ist damit nicht die wesentliche Weisheit und Liebe, d. h. das Attribut der Weisheit und Liebe gemeint, sonst wäre der Vater nicht weise ohne die Weisheit des Sohnes, und nicht Liebe ohne die Liebe des heiligen Geistes, sondern es ist die Frucht und der Ausfluß der unendlichen Weisheit und Liebe gemeint, für die man zur Unterscheidung von der substantiellen Weisheit und Liebe den Ausdruck sapientia und amor notionalis eingeführt hat.

---

[1]) S. Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 426 ff.

Appropriationen.

Nicht zu verwechseln mit den Notionen und Eigenthümlichkeiten sind die sogenannten Appropriationen. Die letzteren sind solche wesentliche Attribute, die eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit den persönlichen Eigenthümlichkeiten haben und deßhalb geeignet sind, dieselben zu größerer Anschaulichkeit zu bringen. Nur in solchem Sinne ist es gemeint, wenn z. B. Viktorinus die drei göttlichen Personen als: Esse, Vivere, Intelligere bezeichnet. Wenn dagegen die Güntherianer hierin mehr als eine Appropriation erblicken wollen, ja den eigentlichen Sinn des Trinitätsdogma in jener Bezeichnung zu erkennen glauben, so mögen sie das sowohl Angesichts des biblischen Sprachgebrauchs (demzufolge Sohn, Wort die genauesten Bezeichnungen der zweiten Person sind), als auch der kirchlichen Bestimmungen zu verantworten suchen.

Missionen.

Noch haben wir mit einigen Worten die Lehre der Theologen von den Sendungen (missiones) der göttlichen Personen zu berühren.

Gesendet wird nur jene Person, die von einer andern ausgeht, weßhalb Sendungen nur vom Sohne und vom heiligen Geiste ausgesagt werden. Der Terminus der Sendung besteht darin, daß eine der göttlichen Personen auf irgend eine neue Weise im Geschöpfe da zu sein und zu wohnen anfängt. Die Sendung ist entweder eine sichtbare oder unsichtbare. Sichtbar ist die Sendung des Sohnes in der Incarnation, des heiligen Geistes am Pfingsttage, unsichtbar die des heiligen Geistes in die Herzen der mit der heiligmachenden Gnade Geschmückten. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß jede Mission nicht eine Veränderung der göttlichen Person, sondern nur des Geschöpfes implicirt.

Die Frage, ob die Sendung einer göttlichen Person nur von Seiten jener Person stattfindet, von der sie ausgeht, ist affirmativ zu beantworten; denn die Stelle Isai 48, 16: Nunc misit me Dominus Deus et spiritus ejus ist wohl richtiger auf die Sendung des Sohnes nach seiner menschlichen, nicht nach der göttlichen Natur zu beziehen. [1])

---

[1]) Man vergleiche S. Th. I. qu. 43. a. 8.

Art und Weise, von der Trinität zu reden.

Quia, bemerkt der heilige Thomas,[1]) ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ideo cum de trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum. Wir beschließen daher den ersten Theil unserer Aufgabe mit den Worten über die Art und Weise, wie man über das Geheimniß der Trinität reden, in Predigt und Unterricht sich ausdrücken soll. Als praktische Grundregel gilt, sich überall so eng als möglich an den Sprachgebrauch der Kirche anzuschließen. Im Einzelnen aber lassen sich folgende Regeln aufstellen:

1) Zu vermeiden sind alle Ausdrücke, welche die Einheit oder Dreiheit zu schmälern geeignet wären; daher dürfte man zwar z. B. sagen: Pater et Filius et spiritus sanctus sunt unum et idem, weil das genus neutrum hier auf die gemeinsame Natur hinweist, nicht aber: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus et idem, es sei denn, es würde durch irgend einem Zusatz das unus et idem auf die Einheit der Natur determinirt, wie z. B. in dem Satze: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus creator, unus et idem Deus. Aus demselben Grunde sind Ausdrücke zu verpönen, wie Deus triplex, omnis, aliquis Deus, weil durch sie eine Vielheit der Substanz, eine Mehrheit individuell verschiedener Naturen indicirt wird. Ebenso sind Sätze nicht zu dulden, wie z. B. tria esse in Deo individua, Patrem esse diversum, alienum a Filio, personas esse separatas, unitas, conjunctas. Ausdrücke, wie diversas, separatas nämlich würden die Einheit der göttlichen Personen geradezu aufheben, andere wie unitas, conjunctas eine unzureichende Einheit insinuiren.

2) Nomina, welche sich auf die Natur und die nicht notionelle Thätigkeit Gottes beziehen, sind von allen Personen auszusagen, aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus — und wegen der Einheit der Natur in singulari zu gebrauchen — non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

3) Concrete Wesensbezeichnungen supponiren zuweilen für die Personen, dann nämlich, wenn ihre Bedeutung durch eine notionelle Bestimmung auf eine Person determinirt wird, daher kann man sagen Deus generat, Deum verum de Deo vero.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 31. a. 2.

4) Abstrakte Wesensbezeichnungen supponiren nicht für die Personen, es können daher persönliche oder notionelle Prädicate von ihnen nicht ausgesagt werden. So ist es z. B. nicht gestattet, zu sagen: Essentia, Deitas generat vel generatur. —

III. Begründung des Dogma's der Trinität aus den Quellen der Offenbarung.

Vorbemerkungen.

Die Lehre der Kirche, der autoritativen Inhaberin der Schätze der Offenbarung, liegt uns nunmehr in ihrer ganzen Schärfe und nach ihrem vollen Umfange vor, ergänzt und relativ vollendet durch die den Spuren der kirchlichen Bestimmungen folgende und die Fäden des dogmatischen Gewebes in verschiedenen Richtungen zusammenfassende Arbeit der Theologen.

Unsere nächste Aufgabe ist nunmehr, das Geheimniß der Trinität in seinem begrifflich-bestimmten, kirchlich-theologischen Sinne aus den Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition zu begründen.

Bevor wir aber an die Lösung dieser Aufgabe gehen, dürfte es im Interesse des Verständnisses sowohl der vorausgegangenen Darstellung der positiven Lehre als auch der nachfolgenden biblisch-traditionellen Begründung angezeigt sein, einen Blick auf die Manifestationen des häretischen Geistes zu werfen, im Gegensatze zu welchem die begriffliche Fixirung und patristische Vertheidigung und Begründung unseres Dogmas erfolgte.

Die trinitarische Häresie.

Die Trinität Fundamentalwahrheit im objektiven und subjektiven Sinne.

Die Wahrheit der Trinität, wie wir sie mit der Kirche glauben und bekennen, ist im objektiven Sinne die Grundwahrheit aller Wahrheiten. Darüber kann für den Gläubigen kein Zweifel obwal-

ten: offenbart doch diese Wahrheit das verborgene Wesen Gottes, in dem alle Wahrheit gründet, soweit die menschliche Sprache es zu fassen vermag.

Aber auch subjektiv ist, mit einer gewissen Beschränkung, die Trinität als Princip und Fundament aller Wahrheit zu bezeichnen. Denn obgleich die Erkenntniß der natürlichen religiösen Wahrheiten an sich von der Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit unabhängig ist, so führt doch nach einem nothwendigen psychologischen Gesetze die Verwerfung der Wahrheit des Dreieinen den Verlust der religiösen Wahrheit überhaupt mit sich. Pantheismus und Deismus sind zwar keineswegs nothwendige Irrthümer der sich selbst überlassenen Vernunft; die sichere Erkenntniß ihrer Falschheit und Verwerflichkeit ist keineswegs durch die Offenbarung der Trinität bedingt, was aber die rein negative Unkenntniß nicht bewirkt, das bewirkt die positive Verwerfung; die Verschmähung des höheren Lichtes rächt sich durch die Verdunklung des natürlichen Lichtes. Daher sehen wir die innerhalb des Christenthums sich erhebende ungläubige Philosophie in viel tiefere Irrthümer sich verlieren, als je die Philosophie des antiken Heidenthums in ihren bessern Vertretern.

Der Sohn Gottes Erkenntnißprincip der Trinität.

Ist nun aber das Trinitätsgeheimniß objektiv die erste und Grund aller Wahrheiten, so ist es doch als Geheimniß nicht allein nur durch göttliche Offenbarung uns zugänglich und demnach insofern subjektiv nicht die erste Wahrheit, sondern es ist dasselbe auch nicht die erste Wahrheit in der Ordnung der Offenbarung: denn der Glaube und die Erkenntniß des dreieinigen Gottes ist bedingt durch den Glauben und die Erkenntniß des Sohnes Gottes.

Wie die Trinität das Realprincip aller Wahrheit ist, so ist Christus das einzige Erkenntnißprincip der höheren Wahrheit in der Verheißung in seiner Ankunft im Fleische und seiner sacramentalen Gegenwart in der Kirche.

Diesen Zusammenhang spricht Christus wiederholt und mit Nachdruck aus: Qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui misit me. Joh. 12, 44. Hier macht der göttliche Heiland die Erkenntniß dessen, der ihn gesandt hat, abhängig von dem Glauben an ihn. Noch bestimmter spricht er dies dem Thomas gegenüber aus a. a. O. 14, 6. Nemo venit ad Patrem, nisi per me.

Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis: et amodo cognoscetis eum et vidistis eum. Eine nothwendige Folge des Verhältnisses des menschgewordenen Wortes zum Vater und zur Trinität ist, daß mit dem Erkenntnißprincip auch das Realprincip verworfen wird. Der Glaube an die Trinität ist daher nicht möglich ohne den Glauben an die Gottheit Jesu Christi.

Die Häresie Abfall von Christus.

Geschichtlich erweist sich die Wahrheit dieser Behauptung im Heidenthum wie im Judenthum. Das Heidenthum ist Abfall von dem Glauben an den kommenden Erlöser und in Folge dessen Verfall in Polytheismus und Naturalismus. Im Judenthum, dessen geistiger Mittelpunkt der Glaube an den Einen Gott und seinen Gesalbten, den erwarteten Messias, bildete, war die Erkenntniß des dreieinigen Gottes in dunkler Ahnung und prophetischer, mit dem Herannahen der Fülle der Zeiten immer deutlicher sich gestaltender Weise vorhanden. So sehr in den alttestamentlichen Büchern der Glaube an den einen, wahren, persönlichen Gott überall betont ist, so ist denselben die Vorstellung eines einpersönlichen Gottes durchaus fremd. Vielmehr gilt, wie im Allgemeinen, so speciell in Bezug auf dieses Geheimniß, der Grundsatz: In veteri testamento novum latet, in novo vetus patet, und es finden sich demgemäß zahlreiche Spuren und Andeutungen des Fundamentalgeheimnisses der Offenbarung in den Schriften des alten Bundes. Das abtrünnige Judenthum aber hat mit der Verwerfung Christi die höhere Wahrheit überhaupt verworfen und ist in deistische und pantheistische (Kabbalah) Irrthümer herabgesunken. Dieselbe Erscheinung begegnet uns in jenen Reaktionen des heidnisch-jüdischen Geistes innerhalb der Kirche, die wir als Häresien bezeichnen.

Psychologischer Gang der Häresie.

Ein Blick auf den Entwicklungsgang derselben lehrt, daß die theologischen, (d. i. die trinitarischen) Irrthümer vor allen andern zuerst ihr Haupt erhoben. Der Grund dieser Erscheinung ist ein psychologischer; das objektiv Frühere fällt nämlich früher in den Kreis des reflektirenden Bewußtseins, als das, was subjektiv früher ist. Daher sehen wir die Häresie den ganzen Kreis der geoffenbarten Dogmen durchlaufen, bevor sie die Fundamente des religiösen

Bewußtseins (Autorität, Kirche) zu dem direkten Gegensatze ihrer destruktiven Thätigkeit wählt.

Fassen wir die theologischen Irrthümer selbst näher in's Auge, so zerfallen sie wieder, im Allgemeinen nämlich, wie die Häresien überhaupt, in zwei Gruppen, von denen sich die eine durch ihre rationalistisch-deistische, einseitig verständige, die andere durch ihre pseydomystisch-pantheistische, in krankhaft überwiegendem Gefühle wurzelnde Richtung charakterisirt. Stolz, die Sünde des Geistes, ist die verborgene Quelle beider, nur mit dem Unterschiede, daß er in den Häresien der ersteren Richtung sich direkt Gott gegenüber in falschem Selbstgenügen auf sich stellt, in der anderen aber unter dem Scheine der Demuth auch die berechtigte Selbstständigkeit preisgebend, sich selbst vergöttert. Deistisch ist der Charakter des Arianismus, der den Sohn Gottes die Quelle des höheren göttlichen Lebens der Menschheit, zum Geschöpfe herabsetzt, pantheistisch der des (späteren) Sabellianismus, der die trinitarischen Unterschiede in die Natur verlegt und an den Geschöpfen zur Verwirklichung gelangen läßt.

Abgesehen von dieser ethisch-psychologischen Schätzung der theologischen Häresien stehen sich die Gegensätze des Tritheismus und Monarchianismus gegenüber, die nach entgegengesetzten Richtungen von der Linie des Dogmas abweichen, indem der Eine die Einheit, der Andere die Dreiheit negirt. Der Monarchianismus hinwiederum ist subordinatianisch oder modalistisch. Ersterer nimmt einen Hypostasenunterschied an, leugnet aber die Homousie der Hypostasen, letzterer negirt ihn. Der Arianismus ist subordinatianischer Monarchianismus, der Sabellianismus modalistischer.

Monarchianismus.

Die älteste Form des Monarchianismus ist der ebionitische. Die Ebioniten erklärten, in Christus sei nur eine göttliche Kraft erschienen, Christus sei nicht wahrhaft Gott, da es in Gott eine Mehrheit der Personen nicht gebe. Der Monarchianismus des Praxeas, Noetus dagegen ist patripassianisch; diese lehrten, die eine göttliche Person sei in Christo Mensch geworden, der Vater selbst sei geboren worden, habe gelitten u. s. w. Patripassianisch war auch die ursprüngliche Lehre des Sabellius.

Paul von Samosata.

Zum Modalismus in einer dem ebionitischen verwandten, nur mehr entwickelten Form ist der Monarchianismus fortgebildet in der Lehre des Paul von Samosata. Nach diesem ist der Logos nicht eine von der des Vaters unterschiedene Subsistenz, sondern die wesentliche göttliche Weisheit, die so in Gott ist, wie in jedem Menschen sein Logos. In Christus wohnt der göttliche Logos, insofern die Kraft und Weisheit Gottes ihn erfüllt, also auf moralische, dynamische Weise. Ebenso ist auch der heilige Geist nicht eine besondere göttliche Hypostase, sondern eine Kraft Gottes, die in der Heiligung des Menschen sich bethätigt und insofern heiliger Geist genannt wird.

Sabellianismus.

Die späteren Sabellianer bildeten den Modalismus im pantheistischen Sinne um. Nach ihnen entfaltet sich das göttliche Wesen in den zeitlichen Erscheinungsformen als Vater, Sohn und heiliger Geist, aus denen es, wenn die Zeit der Offenbarung verflossen ist, wieder in die Einheit zurückkehrt.[1])

Arianismus.

Die größte Bewegung in der Kirche erregte die Häresie des Arius. Im Gegensatze zum sabellianischen Modalismus ist der Arianismus subordinatianisch, Sohn und heiliger Geist sind ihm Personen, aber von anderer Wesenheit, als der Vater. Aber auch insofern tritt der Arianismus in direkten Gegensatz mit dem Sabellianismus, als dieser pantheistisch Gott und Welt vermischt: Der Charakter des Arianismus ist dualistisch. Die Gottheit tritt in seinem System in deistische Weltform zurück, eine Menschwerdung Gottes kann keinen Platz darin finden.[2])

Der philosophische Ausgangspunkt des Arius ist der philonische Dualismus. Gott konnte und wollte die Welt nur durch Mittelwesen, den Sohn, das Wort, hervorbringen. Der Sohn ist nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters, sein unmittelbares Werk, während alles Andere durch Vermittlung des

[1]) Schwane, Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 188.

[2]) S. Kuhn, Trinitätslehre. S. 345.

Sohnes geschaffen ist. So sehr deßhalb auch der Sohn über allen andern Geschöpfen als Erstgeborner derselben erhaben ist, so ist sein Unterschied von diesen doch nur ein gradueller; er ist wesentlich verschieden vom Vater (Heterusie): Der Vater, der allein aus sich (a se) ungezeugt und ohne Princip ist, ist allein der wahre höchste Gott. Durch seinen deistischen Charakter, der sich nur mit einer vorbildlichen Erlösung befreunden konnte, wurde der Arianismus die Unterlage für die Häresie des Pelagius.

Spätere Arianer.

Nach der Synode von Nicäa schieden sich die Arianer in solche, welche die Lehre des Arius in ihrer ganzen Strenge durchführten und in solche, welche sie auf verschiedene Weise modificirten. So bildeten sich im Kampfe der Häresie mit der orthodoxen Lehre folgende drei Hauptformeln oder Losungsworte:

1) Die Katholiken hielten fest an dem durch die Synode geheiligten Ausdruck: consubstantialis Patri — ὁμοούσιος;
2) Die strengen Arianer bedienten sich des Ausdrucks ἀνόμοιος und wurden daher Anomöer (sonst Aetianer, Eunomianer) genannt;
3) Eine vermittelnde Parthei wählte den Ausdruck ὁμοιούσιος und behauptete Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater.

Macedonianer.

Aus der Reihe der letzteren (Semiarianer) ging Macedonius hervor, der die Lehre vom heiligen Geist zum Gegenstand ausdrücklicherer Erörterung machte, und darauf die Principien des Arianismus anwendend, den heiligen Geist als Geschöpf und Diener Gottes erklärte.

Die macedonianische Irrlehre wurde von den Vätern besonders von Seite ihres deistischen Charakters angegriffen; sie vertheidigten die Gottheit des Geistes, durch den wir göttlicher Natur theilhaftig werden, und das Concil von Constantinopel erklärte in diesem Sinne den heiligen Geist als vivificans, ex Patre procedens, qui cum Patre et Filio simul adoratur etc., d. h. als gleichwesentlich mit dem Vater.

Abt Joachim und Roscellin.

Die im Mittelalter auftauchenden Irrthümer über die Trinität blieben auf die engen Kreise der Gelehrten beschränkt.

Tritheistisch lehrten der Abt Joachim und der Nominalist Roscellin; der erstere bestimmte die Einheit der drei göttlichen Personen als eine collektive und gleichnißweise; der letztere erklärte, in der Trinität seien gleichsam drei Götter, denn die Einheit der Natur sei wie alles Allgemeine ein bloßer Begriff und Name ohne jegliche Realität. Modalistisch dagegen lehrte Abälard; er identificirte die göttlichen Personen mit den absoluten Attributen der Macht, Weisheit und Güte rc.[1])

Gilbert von Porée.

Wenn Roscellin durch seinen Nominalismus zu tritheistischen Irrthümern geführt wurde, so gelangte Gilbert von Porrée auf einem geradezu entgegengesetzten Wege durch Anwendung eines extremen Realismus zu ähnlichen Vorstellungen. Nach ihm ist die Gottheit von den Personen und die Personen von den Relationen real verschieden, die Personen sonach nicht schlechthin ineinander, sondern nur durch das Band einer von ihnen real verschiedenen Natur verbunden. Schon seine Zeitgenossen warfen ihm daher vor, statt einer Trinität eine Quaternität gelehrt zu haben.[2])

Socinianer.

Endlich sind noch die Unitarier oder Socinianer zu erwähnen, deren Gründer Lälius Socinus und sein Brudersohn Faustus Socinus waren. Nach ihnen ist Gott einpersönlich, Christus ist nicht Gott, sondern nur erfüllt von göttlicher Kraft, ebenso ist auch der heilige Geist keine göttliche Person, sondern die Kraft und Macht des einpersönlichen Gottes.

Offenbarung des Geheimnisses der Trinität.

In der Offenbarungsökonomie des Geheimnisses der Trinität ist die ewige Zeugung, die Wahrheit des aus dem Schooße des Vaters gebornen Sohnes Gottes das zunächst und zumeist hervor-

[1]) S. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I. S. 235.
[2]) S. Stöckl a. a. O. S. 285 ff.

tretende Moment. Im Sohne Gottes ist uns der Vater als solcher und damit überhaupt der dreieinige Gott offenbar geworden. Denn der Sohn ist zugleich Wort Gottes, ein liebeathmendes Wort, aus dem zugleich der Geist des Vaters — spiritus qui ex Patre procedit — hervorgeht, und über die Geschöpfe ausströmt. Der Nachweis der wahren Gottheit und selbstständigen Persönlichkeit des Sohnes Gottes wird daher den wichtigsten Punkt in der Lösung unserer gegenwärtigen Aufgabe zu bilden haben. Der Nachweis der Offenbarungsmäßigkeit des Trinitätsdogmas ist in unsern Tagen von um so größerer Wichtigkeit, als die ungläubige Wissenschaft dasselbe als allmählich gewordenes, geschichtliches Produkt rein wissenschaftlicher, religionsphilosophischer Thätigkeit nachzuweisen bestrebt ist. Treffend kennzeichnet diesen Irrthum das Provinzialkoncil von Bordeaux (1852) mit folgenden Worten: Cum autem summe venerandum dogma catholicum de ss. trinitate ipso Deo revelante teneat ecclesia catholica, errorem illorum damnamus, qui ipsum non a divina revelatione, sed a variis philosophiis et traditionibus originem ducere et decurrentibus saeculis etiam post religionis christianae propagationem ratione ac philosophorum meditatione elucubratum successive ac tandem elaboratum et perfectum fuisse contendunt.

Die vorzüglichste Quelle, aus der wir bei dem Nachweise des Geheimnisses der Trinität zu schöpfen haben, bildet nach den oben ausgesprochenen Grundsätzen das neue Testament; denn erst in Christus tritt es unverhüllt hervor und in ihm ist zugleich der Schlüssel zum Verständnisse der Spuren und Andeutungen des alten Testamentes gegeben.

Christus macht den Glauben an das Geheimniß der heiligsten Dreieinigkeit zur Grundlage seiner Religion, zum Fundamente des Glaubens und Lebens seiner Kirche. Durch den letzten allumfassenden Auftrag, den er seinen Aposteln gibt, erhebt er den Glauben an den dreieinigen Gott zur Wurzel alles höheren in der Kirche aufblühenden geistigen Lebens und zum Mittelpunkt aller Lehre und Predigt: Docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Math. 28, 19.

Diese principielle That Jesu Christi werden wir zum Ausgangspunkt unserer Deduktion machen müssen. Es gehen aber jener vollendenden und abschließenden That des Erlösers andere auf das

Fundamentalgeheimniß der Trinität bezügliche vorbereitende Offenbarungsthatsachen voraus, die zur Erklärung und weiteren Ausführung des in ihr kurz Zusammengefaßten dienen, nämlich die thatsächliche Offenbarung und die Doktrin des Erlösers. Hiernach gliedert sich der Gang unseres Beweises in das Mandat, die thatsächliche Offenbarung und die mündliche Lehre des Erlösers, woran sich die den Gesammtinhalt dieser Offenbarung aufnehmende Lehre der Apostel anschließen wird.

1. Mandat Jesu Christi.

(Matth. 28, 19.)

In nächster Beziehung zu dem Texte, den wir zu Grunde legen, steht das dritte Capitel des Evangeliums Johannis. Wir haben zuerst beide Stellen zu vergleichen und alsdann die aus dieser Vergleichung hervorgehenden entsprechenden Conclusionen zu ziehen.

In ersterer Beziehung bemerken wir:

1) Was Joh. 3. in dem Gespräche mit Nikodemus gelehrt und verheißen wird, das wird Matth. 28. den Aposteln und allen ihren Nachfolgern bis zum Ende der Welt in Bezug auf alle Menschen zu vollbringen befohlen.

2) In der Parallelstelle Joh. 3. wird die Taufe als eine wunderbare übernatürliche Wiedergeburt zum neuen Leben und zugleich ebendeßhalb als Eintritt in das Reich Jesu Christi gelehrt: Non potest intrare in regnum Dei.

3) Von Seite desjenigen, der getauft wird, wird der unbedingte Glaube an den Sohn Gottes verlangt: Qui autem non credit, jam judicatus est; quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. Joh. 3, 18.

Nach diesen Bemerkungen ziehen wir nun folgende Conclusionen:

1) Bei Matth. 28, 19 wird derselbe Glaube gefordert an Den, der den Sohn aus Liebe zu den Menschen gesandt hat (Joh. 3, 16) und derselbe Glaube an Den, der gesandt ist und in dem der Mensch zu neuem Leben wiedergeboren wird.

Dieser Glaube setzt einerseits die Einheit, andererseits den Unterschied der drei göttlichen Personen voraus, wie dies auch in ein-

fachster Weise durch den Ausdruck „in nomine“ angedeutet ist. Der Glaube richtet sich von Person zu Person, der Glaube an den Vater ist aber offenbar göttlicher Glaube, folglich auch der an den Sohn und heiligen Geist.

2) Die in der Taufe vollzogene Wiedergeburt und das in ihr erlangte höhere Leben ist ein Eingegliedertwerden in Christus, den Sohn Gottes, ein Belebtwerden vom heiligen Geiste und zugleich auch ein Theilhaftwerden der göttlichen Natur (1. Petr. 1, 4). Die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem heiligen Geiste könnte aber unmöglich eine Theilnahme göttlicher Natur involviren, wenn sie nicht gleichen Wesens wären mit dem Vater.

Verstärkt wird die Kraft des hier geführten Beweises dadurch, daß

1) Der Glaubensakt an Vater, Sohn und heiligen Geist, der die Bedingung für den Empfang der Taufe und des durch sie vermittelten göttlichen Lebens ist, die Grundlage und die Wurzel aller anderen religiösen Akte ist, und somit das gesammte höhere Leben des Geistes von seiner Wurzel bis zu seiner Vollendung auf dem Glauben des dreieinigen Gottes, des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes ruht;

2) daß alle weitere im Auftrage Christi vollzogene Thätigkeit der Kirche eine Entfaltung und Erweiterung des Taufaktes ist und somit auch alle Thätigkeit der Kirche die Signatur des dreieinigen Gottes trägt.

Beruht sonach Alles, was die Kirche im Namen des Dreieinigen thut, und der Gläubige in seiner Kraft glaubt und lebt, ebenso gut auf dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie auf dem Vater, so kann ihre Gottheit, aus der ja die ganze Fülle des göttlichen Lebens der Kirche strömt, keinem Zweifel unterliegen.

Zum tieferen Verständnisse der principiellen Bedeutung des Auftrages Jesu Christi bemerken wir noch, daß in der Wirkung der heiligen Taufe der eigentliche Sinn und das tiefere Verständniß der trinitarischen Processionen zu Tage tritt: In der Taufe strömt zuerst und grundlegend das nicht aus dem Geschöpfe, sondern aus Gott stammende Leben (Joh. 1) in die Seele hinüber, wird die immanente göttliche Lebensmittheilung an den Sohn und den heiligen Geist zur transeunten und pflanzt sich auf die Geschöpfe fort.

Ist nun dies die Tragweite und Bedeutung des Auftrages

Christi, so kann die weitere Frage: „Wie hat Christus der Herr in seinem Leben und seinen Lehren diesen Fundamentalauftrag, in dem sich Alles concentrirt, eingeleitet?" nicht ohne Interesse sein.

2. Thatsächliche Offenbarung des Geheimnisses der Trinität.

Im Beginne seines öffentlichen Lehramtes wird Jesus Christus bei der Taufe am Jordan auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise dem jüdischen Volke in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt geoffenbart. Die Thatsache erzählen uns Matth. 3, 13—17, Mark. 1, 7—11. Luk. 3, 21. 22. Joh. 1, 32. Eine Wiederholung derselben in Gegenwart von drei Aposteln berichtet uns Luk. 9, 35. 2. Petr. 1, 16. Ihr Vorbild liegt unverkennbar in dem Summarium der mosaischen Schöpfungsgeschichte 1. Mos. 1, 2: In principio creavit Deus coelum et terram (per verbum suum) . . . et spiritus Dei ferebatur super aquas.

In dieser Erscheinung tritt der Inhalt der Gesammtoffenbarung zu Tage und zwar in erster Linie der Reflex der immanenten göttlichen Lebenscommunication in der Sendung der Personen, d. h. in der Oekonomie der göttlichen Gnadenwirksamkeit nach Außen, in zweiter Linie aber die innergöttliche Lebensmittheilnng oder das trinitarische göttliche Leben selbst.

Zur Erklärung mögen folgende Bemerkungen dienen:

1) Die Himmel öffnen sich, oder, nach manchen Erklärern, schienen sich zu öffnen, um die Aufmerksamkeit der Gegenwärtigen zu erregen — aperti sunt ei (scil. propter eum, ipsi et aliis).

2) Die Herabkunft des heiligen Geistes kann hier nicht in dem Sinne genommen werden, als hätte Jesus, der als Sohn Gottes erklärt wird, denselben erst empfangen. Vielmehr ist das, was hier geschieht, eine Erscheinung dessen, was ist, damit Alle erkennen, was an ihnen durch die Taufe werden soll.

3) Et ecce vox de coelis dicens, oder, nach Markus, et vox facta est de coelis: tu es filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, d. h., wie Maldonat erklärt: In quo, i. e. per quem placatus et reconciliatus sum mundo, hoc est placari

et reconciliari decrevi, in quem cum intueor, omnem iram et offensionem pono.

4) Was von Ewigkeit in Gott verborgen war, das Verhältniß des Vaters zum Sohne im heiligen Geiste, wird hier an dem im Fleische erschienenen Sohne der Menschheit geoffenbart, damit Alle glauben an den Vater, der spricht, an sein ewig in ihm selbst, in der Zeit aber an die Menschheit gesprochenes Wort, den ihm gesandten Sohn, und an den von beiden ausgehenden im Sohne den Menschen geschenkten heiligen Geist, den Lebensspender und die erste und höchste Gabe, weil das Pfand ihrer ewigen Liebe; und damit Alle erkennen, was sich an ihnen vollziehen soll durch die Kraft des heiligen Geistes und um des Sohnes willen, den der Vater gesandt hat. Joh. 1, 12.

Die Taufe Jesu ist demnach das vollkommenste Symbol und durch das, was sie manifestirt, die caussa exemplaris der sakramentalen Taufe: in ihr erscheint Gott als dreipersönlicher (Theophanie), wie er in der Taufform als einer in drei Personen bekannt und in der Wirkung der Taufe als solcher bezeugt wird.

3. Lehre Jesu.

Es erübrigt uns noch, die doktrinellen Offenbarungen, die uns der Heiland über das heiligste Geheimniß der Trinität ertheilt, in möglichster Kürze wiederzugeben. Dieselben lassen sich, soweit sie zunächst das Verhältniß von Vater und Sohn betreffen, auf drei Punkte zurückführen: 1) Praedicatio, 2) doctrina im engeren Sinne, 3) testimonium juridicum.

Wir beziehen uns in erster Stelle auf die Doktrin, die uns der heilige Johannes im fünften Capitel seines Evangeliums ausführlich mittheilt.

Doktrinell, d. i. in ausführlicher, begründender Lehrentwicklung verkündet Jesus das Geheimniß der Trinität dadurch, daß er sich als den wahren und ewigen Sohn Gottes, gleicher Wesenheit und Natur mit dem Vater erklärt (Joh. 5, 17 ff.), was aus folgenden Sätzen erhellt:

1) V. 17. Eadem est operatio Patris et Filii: Dies die Antwort Christi auf den Vorwurf der Sabbatschändung.

2) Aus dieser Antwort folgern die Juden: Quia Deum affirmat esse suum proprium patrem, et quia per hoc se aequalem facit Deo (V. 18).

3) Der göttliche Heiland bestätigt darauf, indem er auf die erste Behauptung — eadem est operatio filii — zurückkommt, die Richtigkeit der von den Juden gezogenen Folgerung und zeigt, daß er wahrhaft der Sohn Gottes sei. Die Worte Jesu enthalten, formell ausgedrückt, ungefähr folgenden Beweisgang: Eadem est operatio Patris et Filii, quia est eadem intellectio. Hinc fit, ut omnia, quae facit Pater, Filius similiter facit. Est vero eadem intellectio, quia eadem dilectio; nam sic diligit Pater Filium, ut ei demonstret omnia, quae ipse facit. Ergo si Filius omnia scit, quae facit Pater, et si omnia facit, quae videt Patrem facientem, evidens est, eum operari, quousque pater operatur (V. 19, 20).

4) Da Alles, was der Vater wirkt, auch der Sohn wirkt, hat der Vater das Gericht dem Sohne übergeben, damit Jeder, der das Wort des Sohnes hört und gläubig annimmt, das Leben habe (V. 21—25). Der Glaube also an das Wort des Sohnes Gottes gibt und ist das ewige Leben (d. i. der Anfang desselben, der keimhaft auch die Vollendung in sich birgt); Grund aber, warum der Glaube an den Sohn das ewige Leben gibt, ist nach V. 26, weil der Sohn das ewige Leben hat und wesenhaft ist und es daher Jedem verleiht, der mit ihm glaubend und liebend eins wird. Der Sohn ist wesenhaft das ewige Leben, weil der Vater ihm gegeben hat, das Leben so in sich zu haben, wie der Vater es in sich hat. Der Vater aber hat das Leben in sich als Quelle des Lebens und so, daß er das Leben selbst ist, folglich hat er auch dem Sohne gegeben, Quelle des Lebens und das Leben selbst zu sein. Quelle des Lebens und das Leben selbst sein ist aber nur der göttlichen Natur eigen, also besitzt und ist der Sohn, der als Jesus Christus im Fleische erschienen ist, die göttliche Natur und ist somit wahrhaft Gott. Doch nicht der Sohn ist das Leben des Vaters, als ob der Vater lebte durch das Leben des Sohnes, sondern der Vater theilt ihm sein Leben und zwar so, wie er es selbst besitzt, d. h. das unendliche Leben, mit, und so ist der Sohn Leben vom Leben, Licht vom Licht, Gott von Gott.

Für diese seine Lehre beruft sich der göttliche Erlöser:

a) Auf das Zeugniß des Johannes (V. 32 ff.);
b) auf die Werke, die er verrichtet (V. 36);
c) auf das Zeugniß des Vaters bei der Taufe (V. 37);
d) auf das Zeugniß der Schrift.

Wie die Einheit der Natur, so beweisen die Lehrworte des Erlösers auch seine eigene selbstständige Persönlichkeit, denn er wirkt und macht lebendig, wie der Vater, aber sein Wirken, sein Leben ist Eins mit dem des Vaters.

Gerichtliches Zeugniß.

2) Das testimonium juridicum berichtet Matth. 26, 63; dabei sind folgende Punkte zu beachten:

a) Jesus antwortet auf die beschwörende Aufforderung des Hohenpriesters.
b) Der Hohepriester stellt die Frage als eine Frage de facto, nicht de jure — si tu es, nicht si tu facis te —.
c) Jesus antwortet einfach mit Ja — tu dixisti.
d) Der Hohepriester versteht die Antwort als im eigentlichen Sinne gemeint von einer wirklichen Sohnschaft Gottes und erklärt sie deßhalb für eine Gotteslästerung.

Offenbarung in Form der Predigt.

3) Die Predigt Jesu endlich wiederholt in verschiedenen Wendungen den wesentlichen Inhalt der oben dargelegten Doktrin, die Wesenseinheit und den persönlichen Unterschied des Vaters und Sohnes, z. B. Joan. 10, 30: Ego et Pater unum sumus...; v. 38: Ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre; ib. 8, 42: Ego ex Deo processi et veni; ib. 8, 25: Principium (scil. ego sum), qui et loquor vobis, sowie an zahlreichen andern Stellen.

Lehre Jesu vom heiligen Geiste.

Die Persönlichkeit des heiligen Geistes und seine Consubstantialität mit Vater und Sohn lehrt der Erlöser an ferneren Stellen bei Johannes, 14, 16: Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum; ib. 26: Paraclitus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit

omnia; 15, 26: Spiritus veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me; 16, 13—16: Cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso; sed quaecunque audiet loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis.

Die Betrachtung und Vergleichung dieser Stellen führt zu folgenden Conclusionen:

1) Filius rogat, Pater audit et mittit Spiritum sanctum; Spiritus sanctus mittitur et manet in aeternum: hinc alius Filius, qui rogat, alius Pater, qui rogatur et mittit Spiritum sanctum, alius Spiritus sanctus, qui mittitur et manet cum apostolis in aeternum.

2) Der heilige Geist erscheint in diesen Texten als selbstständige, von Vater und Sohn unterschiedene Person. Venit, mittitur a Patre oratione et nomine Filii, mittitur etiam a Filio et glorificat Filium.

Die Ausdrücke venire, docere, annuntiare, glorificare charakterisiren offenbar die Persönlichkeit des heiligen Geistes. Es wäre reine Willkür, in solchen Ausdrücken bloße Personificationen erblicken zu wollen.

3) Das procedere a Patre und accipere a Filio beweisen die Consubstantialität des heiligen Geistes mit Vater und Sohn.

Was aus Gott hervorgeht, muß mit ihm nothwendig wesensgleich sein, es sei denn, es gehe durch Schöpfung aus Nichts hervor. Den heiligen Geist aber als Geschöpf zu erklären, verbietet sowohl sein sogleich zu erörterndes Verhältniß zum Sohne, das accipere a Filio, als auch zahlreiche andere Stellen der heiligen Schrift, sowie die ganze Bedeutung des heiligen Geistes in der Offenbarungsökonomie.

Man vergleiche 1. Kor. 2, 10, 2. Pet. 1, 4, an welch' letzterem Orte die pretiosa promissa zweifellos vor Allem den belebenden Geist Christi, d. h. den heiligen Geist bedeuten. Auf solche Art beweist der heilige Athanasius die Gottheit des heiligen Geistes, nämlich daraus, daß wir durch sein Innenwohnen göttlicher Natur

theilhaftig werden: Wäre er nicht Gott, so würden auch wir der göttlichen Natur entfremdet bleiben, ihrer nicht theilhaftig werden können. Dieselbe ist aber auch an unserer Stelle deutlich genug durch den Grund ausgesprochen, den Christus für das accipere a Filio angibt: Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet, d. h. der heilige Geist muß deßhalb auch vom Sohne empfangen, weil der Sohn Alles hat, was der Vater, d. i. gleichen Wesens ist mit dem Vater. Kann daher der heilige Geist nicht vom Vater empfangen, ohne zugleich auch vom Sohne zu empfangen, wegen der Einheit des Vaters mit dem Sohne, so wird der heilige Geist ebendas vom Vater und Sohn empfangen, worin Beide eins sind, d. i. die göttliche Natur. Wendet man gegen diese Erklärung ein, das futurum „accipiet“ schließe die Beziehung auf die Mittheilung der göttlichen Natur an den heiligen Geist, die ja eine ewige sein soll, aus, sei auf die Zuwendung der Schätze des Erlösers in Wahrheit und Gnade durch den heiligen Geist zu beziehen, so erinnern wir, daß der heilige Geist nur dadurch Licht- und Lebensspender, in die Tiefen der Gottheit einführend und Theilnahme an der göttlichen Natur gewährend ist, daß er von Vater und Sohn die göttliche Natur empfängt und daher wegen der absoluten Einfachheit dieser Natur dieselbe ist, kurz durch seine Consubstantialität mit dem Vater und Sohne.

Auf den im Bisherigen dargestellten Offenbarungsthatsachen im Mandate und der Lehre des Erlösers, sowie in der Theophanie beruht die

Lehre der Apostel von der Trinität.

Zur leichteren Uebersicht führen wir dieselbe auf drei Punkte zurück:

1) den Vollzug des von Christus gegebenen Auftrages;
2) die Begründung durch permanente, das Fundamentalgeheimniß des Christenthums bezeugende Thatsachen;
3) die doktrinelle Durchführung des Auftrages Jesu Christi in der apostolischen Predigt.

Vollzug des Mandatum.

1. Am Pfingsttage vollzieht sich an den Aposteln und den mit ihnen versammelten Gläubigen, was in der Theophanie bei der Taufe

Jesu geoffenbart und vorgebildet worden ist. Der heilige Geist weiht sie ein zum organischen Leibe Jesu Christi, zu seinem Tempel, der, selbst heilig, alle diejenigen, die er sich als seine lebendigen Bausteine einfügt, heiligt, sie mit der Kraft und dem Leben erfüllt, das der Sohn ewig schöpft aus dem Schooße des Vaters und auf die Seinigen überströmt. Die Verkündigung des Erlösers, des Sohnes Gottes, bildet daher den Ausgangspunkt der zur Taufe vorbereitenden und auffordernden apostolischen Botschaft. Petrus verkündet unmittelbar nach der Herabkunft des heiligen Geistes (Act. Apost. 2), sowie vor dem hohen Rathe (ibid. 8, 29 sq.) Christum, den durch Gotteskraft Auferstandenen, den Herrn und Erlöser, und der erste Blutzeuge Stephanus sieht den Himmel offen und Jesum zur Rechten Gottes. Noch bestimmter lautet die Lehre der Apostel Paulus und Johannes. Von den vielen Stellen bei dem ersteren, in welchen die Gottheit Christi deutlich gelehrt wird, verweisen wir nur auf Röm. 1, 1—4, wo sich deutlicher und bestimmter, wenn auch kürzer, derselbe Gedankengang, wie bei Petrus, der sich, zu den Juden sprechend, begnügen konnte, Christum als Messias und so implicite als Sohn Gottes und als Gott zu erklären, findet; ferner an demselben Orte 5, 7—11. Hebr. 1, 2 f. 1. Kor. 1–6.

Der heilige Johannes sagt in seinem ersten Briefe: Das Wort des Lebens, das Leben selbst, das im Anfange beim Vater war und das uns erschienen ist, das wir gehört und mit unsern Augen gesehen und mit unsern Händen berührt haben, das verkünden wir euch.[1]) Denn das Leben ist sinnlich wahrnehmbar geworden, und dieses Leben, das im Fleische erschienene Wort, das zum Sühnopfer für alle Menschen geworden ist, haben die Apostel in sich aufgenommen und stehen dadurch in Gemeinschaft mit Gott, damit auch diejenigen, die mit ihnen in Gemeinschaft treten, Theil haben an Gott und seinem Sohne Jesus Christus.[2]) So erfüllten die Apostel den Auftrag, den Dreieinigen zu verkünden, Lehre und Leben auf ihn zu gründen.

---

[1]) Vgl. Koloss. 2, 9. Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

[2]) A. a. O. 1, 1—3.

Comma Joanneum.

2. Im fünften Kapitel desselben Briefes sucht der Apostel den Grund der wahren Liebe und gibt ihn mit den Worten an: Omnis, qui credit, quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est. Der Glaube an den Sohn Gottes ist Grundlage und Bedingung der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Durch den Glauben an Jesus Christus nämlich überwinden wir dir Welt, welche Begierlichkeit des Fleisches, der Augen und Hoffart des Lebens ist (2, 16), und erheben uns aus der selbstsüchtigen Befangenheit der verdorbenen Natur in die freie lichte Sphäre göttlicher Liebe: Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Filius Dei? (Ibid. 5.) Dieser Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes beruht auf einem himmlischen und einem irdischen Zeugnisse, von denen jedes wieder dreifach ist: Im Himmel nämlich zeugen der Vater, der Sohn und der heilige Geist, auf Erden der Geist, das Wasser und das Blut — Spiritus, sanguis et aqua.

Wir geben zum Zwecke eines besseren Verständnisses der Lehre des Apostels zuerst eine Darstellung des Ideenganges und ziehen dann die auf unsern Gegenstand bezüglichen Conclusionen.

Darstellung des Ideengangs.

1) Die Thesis des ersten Briefes des heiligen Johannes ist in V. 5 ausgesprochen: Wer an den Sohn Gottes glaubt, überwindet die Welt.

2) Die Begründung der weltüberwindenden Macht des Glaubens an Christus ist ausführlich in den vorhergehenden Kapiteln enthalten und in Vers 6 kurz zusammengefaßt: Weil Christus kam im Wasser und im Blut, d. h. durch seinen Opfertod die Quellen des durch die Taufe und die übrigen Sakramente vermittelten göttlichen Lebens erschloß, darum überwindet der Glaube an ihn, beseelt von der Liebe, den im Sinnlichen befangenen Egoismus der Welt.

3) An unserer Stelle begründet der Apostel die seiner ganzen bisherigen Ausführung zu Grunde liegende Voraussetzung, daß Christus der Gottmensch ist, und deßhalb seinem Blute und dem Wasser die ihnen zugeschriebene Kraft wirklich zukommt, durch die Hinweisung auf das dreifache Zeugniß im Himmel und auf Erden.

4) Der Obersatz, von dem diese Beweisführung ausgeht, ist ein juristisches Axiom des Gesetzes: In ore duorum aut trium testium stat omne verbum. (Deuter. 19, 15.)

5) Auf Grund dieses Axioms führt der heilige Johannes drei vollgültige Zeugen im Himmel und drei auf Erden an. Die drei Zeugen im Himmel sind der Vater, dessen Zeugniß uns Matth. 3, 17 (ein anderes 17, 5) mittheilt,[1] ein Zeugniß, auf welches sich Christus Joh. 8, 18 beruft; ferner der Sohn, der durch seine Werke von sich zeugt (Joan. 5, 36), durch die Erscheinung der Herrlichkeit (Act. apost. 7, 55) und Kraft des Auferstandenen (ibid. 9, 5); endlich der heilige Geist durch seine Erscheinung bei der Taufe (Joan. 1, 32. 33) und am Pfingstfeste (ibid. 15, 26).

6) Die drei Zeugen sind, wie ihrem Wesen nach, so auch in ihrem Zeugnisse vollkommen eins: Et hi tres unum sunt. Man kann diese Einheit im Hinblick auf die Fassung des griechischen Textes in der parallelen Stelle Vers 8 (εἰς ἕν = ad unum) zunächst von der Uebereinstimmung des Zeugnisses verstehen; aber Zusammenhang und Geist der ganzen Argumentation verlangt, den Grund der Einheit des Zeugnisses in der Einheit des Wesens, und die unendliche Glaubwürdigkeit desselben in der Gottheit der drei Zeugen zu suchen, was durch Vers 9 außer allen Zweifel gestellt wird.

Conclusionen.

Wir argumentiren deßhalb folgendermaßen:

Das Zeugniß, das der Vater, Sohn und heilige Geist nach Vers 7 ablegen, wird Vers 9 testimonium Dei genannt, was nur unter der Bedingung zulässig ist, daß Jeder der drei Zeugen Gott, und zwar ein und derselbe Gott ist; ferner ist Zeugnißgeben eine persönliche Funktion, die Annahme einer Personificirung (Prosopopöie) aber hat an unserer Stelle nicht den mindesten Grund: folglich lehrt der heilige Johannes in derselben das Trinitätsgeheimniß im kirchlichen Sinne, d. h. Einen Gott oder Eine göttliche Natur in drei Personen.

Diese Argumentation wird dadurch nicht entkräftet, daß das testimonium Dei in demselben Vers als ein Zeugniß, das Gott von seinem Sohne ablegt, bestimmt wird (testimonium Dei, quod testatus est Deus de Filio suo). Diese Worte sind offenbar nicht so zu verstehen, als würde dadurch das dreifache Zeugniß wieder auf-

---

[1]) Vgl. Röm. 1, 2—4. Apostelgesch. 2, 22.

gehoben und auf das des einen Vaters reducirt; denn das Zeugniß des Vaters ist ja wesentlich eins mit dem des Sohnes und heiligen Geistes (Joan. 8, 16) und dieses eine Zeugniß ist ein Zeugniß von dem Sohne Gottes, das vom Vater ausgeht, vom Sohne bekräftigt wird und in dessen Verständniß und Bedeutung der heilige Geist einführt.

7) Der dreifachen Zeugschaft im Himmel entspricht eine dreifache auf Erden. Spiritus, aqua et sanguis Vers 8. Unter diesen drei Zeugen sind jene drei Thatsachen zu verstehen, deren permanente Existenz in der Kirche die Gottheit Jesu Christi documentirt, nämlich das Opfer (sanguis), die Taufe (aqua) und das durch die Taufe auf Grund des Opfers bewirkte geistige Leben der Kinder Gottes auf Erden (Spiritus). Der neue, in der Menschheit waltende, vom Opfer und der Taufe ausgehende, in der Lebensgemeinschaft mit Gott, der Theilnahme göttlicher Natur bestehende Geist bezeugt, daß Jesus Christus wahrhaft der Sohn Gottes ist, und bestätigt dadurch das Zeugniß des Vaters, des Sohnes und heiligen Geistes. So hat die vom Himmel ausgehende Zeugschaft ihren Widerhall auf Erden gefunden.

Vergleichen wir die Argumentation des heiligen Johannes mit den übrigen positiven Belegstellen für das Geheimniß der Trinität, so erkennen wir in ihr leicht das vollständigste und bündigste Compendium derselben Fragen wir ferner um den inneren Zusammenhang zwischen dem himmlischen und irdischen Zeugniß, so enthält das erstere (z. B. die wunderbaren Thaten Jesu) die äußere Bürgschaft unseres Glaubens und wird durch das letztere zur Gewißheit der inneren Erfahrung erhoben. Daher schließt der Apostel in Vers 10: Qui credit in filium Dei — ratione scil. testimonii coelestis — quique in hac fide spiritum adoptionis filiorum Dei in baptismate propter sacrificium crucis recepit — hic habet testimonium Dei in se.

Doktrin der Apostel. Das erste Capitel des Evangeliums Johannis.

3. Die Doktrin der Apostel über die Trinität lehrt uns derselbe heilige Johannes kennen. Im Anfange seines Evangeliums entwickelt er das Verhältniß, in welchem die zweite Person, die in Jesus Christus Mensch geworden ist, zur Gottheit steht: Vers 1. 2.

Daran schließt sich das Verhältniß zur Schöpfung: Vers 3, insbesondere zur Menschheit: Vers 4—14.

a) Das Wort, der Logos ist Gott, und zwar Gott bei Gott, also göttliche Person bei der göttlichen Person. „Im Anfange war der Logos und er war bei Gott und selbst Gott, und der Logos, der Gott ist, war im Anfange, d. h. ewig bei Gott."

b) Derselbe Logos ist Grund Alles dessen, was angefangen hat und geworden ist: Vers 3.

c) Er ist endlich das Leben und darum das Licht der Menschen, der sie erleuchtet und durch die Kraft seiner Gnade und Wahrheit zur Geburt aus Gott, zur Kindschaft Gottes führt.

Wir haben im Bisherigen, ausgehend von dem principiellen, Lehre und Leben umfassenden Auftrage Jesu, sowohl die thatsächlichen als in Lehrform gegebenen Offenbarungen der Trinität dargelegt. Zur Vervollständigung des Beweises für die Gottheit des Sohnes und zugleich als positive Belege für den Satz des Athanasianums: Qualis Pater, talis Filius führen wir noch die Namen auf, die der zweiten Person von der heiligen Schrift zugetheilt werden. Dieselben beziehen sich theils unmittelbar auf die Gottheit Christi, d. h. des Logos, theils auf die centrale, erlösende und göttlich belebende Stellung Christi in der Schöpfung, insbesondere der Menschheit, die ihm nur darum zukömmt, weil er Gottmensch, der wahre Sohn Gottes ist, — eine Instanz, die mit Recht gegen die Arianer gebraucht werden kann und von den heiligen Vätern, besonders dem heiligen Athanasius,[1]) auch wirklich gebraucht worden ist.

Namen Christi als Beweise seiner Gottheit.

In erster Beziehung heißt Christus Gott (Is. 9, 6), Sohn Gottes (filius Dei, filius Dei vivi, filius dilectionis Dei, filius Altissimi, filius Dei proprius, filius verus, unigenitus), Bild Gottes, Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens (Coloss. 1, 15. Hebr. 1, 3), der Anfang (principium), in welchem Alles gemacht worden ist und Alles besteht (Coloss. 1, 15, 16), Anfang und Ende (Apoc. 1, 8), Wort, Kraft und Weisheit Gottes, Wahrheit, Leben, Licht, wahres Licht (Joan. 1).

---

[1]) S. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit. S. 121 ff.

In letzterer Beziehung: Erstgeborner der Geschöpfe, der Erstgeborne der Todten, der Auferstehung; die Auferstehung, Heiland, Immanuel, Menschensohn, König, Haupt, Thüre, Fundament, Fels, Rechtfertigung, Heiligung, Gerechtigkeit, Richter, das Brod des Lebens, das Himmelsbrod, der Weg (Joan. 14, 6: Via, veritas et vita) u. s. w.

Alles dies ist der in Christo menschgewordene Logos nur dann, wenn er das göttliche Leben, mit dem er die Menschheit durchdringen soll, selbst besitzt, d. h. wenn er wahrhaft Gott ist.

Gottheit des heiligen Geistes.

Zur Vervollständigung des Nachweises für die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes machen wir noch darauf aufmerksam, daß demselben göttliche Eigenschaften und göttliche Werke zugeschrieben, daß ihm absoluter Cult erwiesen und daß er endlich ausdrücklich Gott genannt wird. Wir beschränken uns auf folgende Stellen: A. A. 5, 3. 4: Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri Spiritui sancto ..... non es mentitus hominibus, sed Deo.[1] 1. Cor. 6, 11: Justificati estis in nomine Domini Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri .... Ibid. 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est .... v. 20: Glorificate et portate Deum in corpore vestro (Rom. 5, 5. Ibid. 8, 9).

Nach den Worten Jesu und der Lehre der Apostel ist der heilige Geist als Tröster erschienen, gesendet vom Vater, der selbst nicht erscheint, und von Christus, dem Logos, dessen Erscheinung von der des heiligen Geistes verschieden ist. Er ist wirkendes Subjekt, handelnd mit Wille und Macht (principium quod), und daher nicht bloß wirkendes Vermögen (principium quo), durch das Gott wirkt, d. h. keine bloße Kraft Gottes. Er weht, wo er will: Spiritus, ubi vult, spirat; et vocem ejus audis, sed nescis, unde veniat, aut quo vadat (Joan. 3, 8). Er spricht durch die Propheten und erforscht Alles, auch die Tiefen Gottes (1. Cor. 2, 10), er setzt die Hierarchen ein und lehrt sie und führt sie ein in die Wahrheit (A. A. 13, 2; 20, 28).

Es erübrigt uns noch eine tiefere und eingehendere Bespre-

---

[1]) Vgl. Ibid. 28, 25.

chung der zwei wichtigsten, die Quelle der persönlichen Unterschiede betreffenden Lehrpunkte, nämlich der generatio Filii und der processio Spiritus sancti.

De generatione filii.

Die Zeugung des Sohnes tritt überall in der Offenbarung der Trinität in den Vordergrund. Im Sohne, als dem vom Sohne Gesandten, der allein den Vater schaut und, was er schaut, den Seinigen offenbart (Joan. 1, 18), ist der Vater und der heilige Geist, der vom Vater ausgeht und vom Sohne empfängt (Joan. 15, 26; 16, 14), offenbar geworden, und der Vater erklärt den Sohn mittelbar und unmittelbar als solchen (Matth. 16, 15 sq., Heb. 1, 5). Christus ist im eigentlichen Sinne Sohn Gottes, erzeugt aus dem Vater: diese Bestimmung wurde von der Kirche dem Arianismus gegenüber mit aller Entschiedenheit festgehalten und vertheidigt und der Begriff der Zeugung sorgfältig von dem des Schaffens unterschieden. Dabei hielten die Väter der Kirche jede emanatische, die Einheit und Einfachheit der göttlichen Natur gefährdende Vorstellung ferne. Die Zeugung des Sohnes ist eine durchaus geistige, immanente und geschieht ohne jegliche Theilung oder Vervielfältigung der göttlichen Natur. Wir wissen bereits, daß die Auffassung der Zeugung in Gott als Wesensverdoppelung dogmatisch unzuläßig ist. Das Kölner Provinzialconcil charakterisirt solche Versuche mit den Worten: Pariter doctrinam catholicam iidem inficiunt, dum substantiam unam numero personis inesse negantes docent, aut unam substantiam ter adesse, aut tres sibi immanentes substantias, aut tres substantialitates, aut tres substantias personales, aut tres essentias, aut substantiam ternariam adesse, aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare, aut esse in Deo non unitatem, sed identitatem substantiae.

Wir führen, was die heiligen Väter und die Theologen der Kirche auf Grund der Schriftlehre und im Kampfe gegen die Häresie über das Geheimniß der Zeugung des Sohnes festgestellt haben, auf folgende Punkte zurück:

Die generatio filii ein nothwendiger Akt.

1) Die Zeugung des Sohnes ist von Seite des Vaters kein freier, sondern ein nothwendiger Akt, nothwendig jedoch nicht in dem Sinne eines blinden Naturdranges, sondern so, wie dasjenige gewollt wird, was die Natur eines Wesens ausmacht, wie z. B. jedes Geistwesen nothwendig, d. h. mit bewußter Nothwendigkeit glückselig sein will, weil es die Natur des Willens ist, glückselig sein zu wollen. Wäre die Zeugung ein freier Akt des Vaters, so wäre der Sohn Geschöpf, denn er wäre alsdann ein Objekt göttlicher Wahl, er könnte sein oder nicht sein, sein Sein wäre somit ein contingirliches, folglich geschöpfliches Sein.

Lehre des heiligen Athanasius.

Der heilige Athanasius erwiderte auf die Disjunktion der Arianer, der Sohn Gottes sei entweder aus dem Willen oder ohne den Willen des Vaters entweder ex voluntate oder ex necessitate mit der Erklärung, der Sohn sei weder ex voluntate noch ex necessitate, sondern natura.

Was kann offenbarer sein, fügt der große Kirchenlehrer bei, als daß Gott weder wollend, noch nicht wollend, weder mit Vorsatz, noch durch blinde Naturnothwendigkeit, sondern natura (φύσει) gut, barmherzig u. dgl. ist? So und in einem noch viel wahreren Sinne ist Gott natura et non ex voluntate des Sohnes Vater. [1])

Erklärung des heiligen Thomas.

Nach dem heiligen Thomas [2]) ist der Sohn gezeugt cum voluntate, nicht ex voluntate patris, d. h. die göttliche Zeugung ist zwar kein blindes, wohl aber ein durchaus lichtes, geistiges Naturwirken (Pater genuit Filium non voluntate, sed natura); denn die Natur ist in ihrem Wirken ad unum determinirt, nicht so der Wille; wäre daher der Sohn ex voluntate Patris, so wäre sein Sein ein contingirliches, zufälliges, geschöpfliches.

Auf die Frage, ob die Zeugung ein persönlicher oder ein personificirender Akt des Vaters sei, haben wir schon früher geantwortet, er sei beides, je nachdem man den Akt in Bezug auf sein Princip,

---

[1]) Orat. III. c. 62.

[2]) S. Th. 1. qu. 41. a. 2.

oder an sich selbst als Relationsgrund in Betracht zieht. Nur, wer persönlich gleichbedeutend mit „frei" nähme, müßte in Abrede stellen, daß der Zeugungsakt ein persönlicher Akt des Vaters sei; er müßte aber auch annehmen, daß dieser Akt kein persönliches Princip habe, daß vielmehr die Natur als Ansichsein Princip der Processionen sei und ihre Persönlichkeit erst aus diesen resultire, eine Theorie, deren dogmatische Unhaltbarkeit eines Nachweises nicht mehr zu bedürfen scheint. Ihren speculativen Werth werden wir später zu würdigen haben.

Die generatio filii ein ewiger Akt.

2) Die göttliche Zeugung ist ein ewiger Akt. Für das unwiderleglichste, durch die triftigsten Gründe gestützte Argument für die Geschöpflichkeit des Sohnes hielten die Arianer den zeitlichen Ursprung desselben. Sie faßten ihren Gedanken in den Worten: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*, es war ein „Einmal", ein „Wann", da er nicht war. Schon weil er gezeugt sei, meinten die Arianer, müsse er einen zeitlichen Anfang genommen haben, denn das Gezeugte sei überall später, als das Zeugende.

Athanasius.

Dagegen folgert Athanasius die Ewigkeit der Zeugung aus der wahren, vollen Gottheit des Vaters und Sohnes. Ist der Sohn kein Geschöpf, nicht aus dem Nichts, sondern aus der Substanz des Vaters hervorgegangen, so muß er, da die göttliche Natur eine zeitliche Veränderung oder Entwicklung nicht zuläßt, nothwendig ewig sein. [1])

Lehre des heiligen Thomas.

Nach dem heiligen Thomas [2]) kann es drei Gründe geben, warum ein Principiat später ist, als ein Princip; zwei von ihnen liegen auf Seite des Agens, einer auf Seite der Aktion. Die Wirkung ist später, als das Wirkende, wenn dieses frei über die Zeit des Eintritts der Wirkung bestimmt, d. h. per voluntatem wirkt; ferner, wenn das Wirkende nicht gleich im Anfang vollkommen ist und die

---

[1]) Schwane, Dogmengeschichte a. a. O. S. 118.

[2]) S. Th. 1. qu. 42. a. 2.

Macht zum Wirken erst erlangen muß; endlich, wenn die Aktion eine successive ist. Nichts von alledem trifft bei der göttlichen Zeugung zu, denn der Sohn ist nicht ex voluntate Patris, der Vater besitzt die Zeugungsmacht von Ewigkeit, endlich geschieht die Zeugung selbst nicht successiv, nicht durch Veränderung oder durch in einem Stoffe hervorgebrachte Bewegung; folglich ist der Sohn gleich ewig mit dem Vater.

Die Gleichewigkeit des Sohnes läßt sich durch die Hervorbringung des verbum mentis im erkennenden Geiste veranschaulichen, denn dasselbe ist, wenigstens in einem Geiste, der nicht aus der Potenz in den Akt übergeht, gleich ewig mit diesem.

Wenn gesagt wird, der Sohn werde immer gezeugt, so wird dadurch nicht eine Unvollendetheit der Zeugung, sondern die Präsentialität der Ewigkeit ausgedrückt, in der der Sohn gezeugt wird.

Die generatio filii immanente geistige Zeugung.

3) Die Zeugung des Sohnes ist eine immanente, geistige Zeugung; daher heißt der Sohn das Wort (verbum), Bild (imago) des Vaters. Indem Gott (Vater) sich selbst und in sich Alles erkennt, zeugt er den Sohn als das Wort, in welchem er diese Erkenntniß vor sich selbst gleichsam ausspricht, unendlich affirmirt. Wenn in uns, führt der heilige Thomas aus, die Erkenntniß nicht Zeugung heißt, so hat dies seinen Grund darin, daß in uns Denken und Sein verschieden sind, das verbum mentis, in welchem wir die Erkenntniß innerlich affirmiren, nur ein ideales ist. Dagegen in Gott ist sein Erkennen sein Sein, darum heißt mit Recht das im Denken seiner selbst gezeugte Bild Sohn und der Proceß selbst Zeugung; denn dieses sein Bild oder Wort ist subsistent in derselben Natur und ist diese selbe Natur; sein Wort ist folglich Gott von Gott oder Sohn Gottes.

Aus dieser Betrachtung folgt, daß die Ausdrücke „Wort", „Bild" ebenso genau die persönliche Eigenthümlichkeit der zweiten Person bezeichnen, wie der Ausdruck „Sohn"; denn in Gott ist das Wort subsistent, also Sohn, und der Sohn ist nicht außerhalb des Vaters, durch Theilung, gesetzt, sondern in ihm als sein Wort.

Die Geburt des Sohnes, sagt der englische Lehrer, wird durch viele Namen bezeichnet, da keiner sie zu erschöpfen vermag; die zweite Person heißt deßhalb Sohn, ut ostendatur connaturalis Patri,

Abglanz (splendor), ut ostendatur coaeternus, Abbild, ut ostendatur similis, Wort, ut ostendatur immaterialiter genitus.

Die Sohnschaft in Gott die vollkommenste.

4) Die Sohnschaft der zweiten göttlichen Person ist die vollkommenste. Die Sohnschaft ist um so vollkommener, je größer die Aehnlichkeit des Erzeugten mit dem Erzeuger ist. Diese Aehnlichkeit ist aber zwischen Vater und Sohn die vollkommenste, denn der Vater gibt dem Sohne sich selbst, sein eigenes unendliches Wesen, folglich ist auch die Sohnschaft die vollkommenste.

Vollkommene Gleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Aber, entgegnet man, Vater und Sohn sind doch ungleich an Würde und Macht; denn dem Sohne mangelt die Würde der Vaterschaft, die Macht zu zeugen! Die Würde des Vaters, antwortet der heilige Thomas, ist seine unendliche Gottheit und diese hat er dem Sohne gegeben; es ist also eine und dieselbe Würde die des Vaters und des Sohnes, nur gebend und zeugend in dem Einen, gegeben und gezeugt in dem Andern. Dasselbe gilt von der Macht. Die Macht, durch die der Vater zeugt, ist, wegen des Gegensatzes der Relation, zeugende im Vater, gezeugte im Sohne. Um dieser vollkommenen Einheit und Gleichheit willen ist der Vater ganz im Sohne und der Sohn ganz im Vater: Ego in Patre et Pater in me est (Joan. 14, 10).

Der englische Lehrer gibt[1]) drei Gründe an für diese Inexistenz oder Wechseleinwohnung:

1) Die Einheit der Wesenheit; denn der Vater ist sein Wesen und dies sein Wesen ist auch das Wesen des Sohnes, also ist der Vater im Sohne; und ebenso ist der Sohn sein Wesen, und, da das Wesen des Sohnes das des Vaters ist, so ist auch der Sohn im Vater.
2) Die Unzertrennlichkeit der Relation; denn von zwei gegensätzlichen Relationen ist begrifflich eine in der andern; da nun aber Vatersein und Vater, Sohnsein und Sohn in

---

[1]) S. Th. l. c. a. 5.

Gott zusammenfallen, so ist der Vater im Sohne und der Sohn im Vater.

3) Die Geistigkeit des Ursprungs; das geistig gesprochene Wort bleibt im Sprechenden, und, was sich im Worte ausspricht, ist im Worte: so ist also das Wort im Sprechenden und der Sprechende im Worte, d. h. der Vater im Sohne und der Sohn im Vater.

De processione Spiritus sancti.

Die Frage nach dem Hervorgang des heiligen Geistes trat erst gegenüber den Eunomianern und Macedonianern in den Vordergrund und bildete nachmals einen Controverspunkt zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche; dieselbe bietet dem menschlichen Denken wo möglich noch größere Schwierigkeiten, als das Geheimniß der Zeugung, so daß der heilige Augustin [1]) das Geständniß macht: Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur, quamvis omne procedit, quod nascitur. Haec scio, distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio.

Lehre der Väter gegen die Pneumatomachen.

Die Pneumatomachen (Eunomianer und Macedonianer) erklärten den heiligen Geist als Geschöpf, geworden durch den Sohn, durch das Wort Gottes. Ihnen gegenüber mußten deßhalb die heiligen Väter den Hervorgang des heiligen Geistes unmittelbar aus dem Vater, d. i. die Consubstantialität desselben mit Vater und Sohn zur Geltung bringen.

Zu einem tieferen Eindringen aber und einer genaueren Bestimmung über das Verhältniß der dritten Person zu dem Vater und Sohn sahen sie sich durch die Einwürfe genöthigt, welche von denselben Häretikern gegen die Gottheit des heiligen Geistes erhoben wurden. Die Pneumatomachen behaupteten nämlich, für den heiligen Geist sei in der Gottheit kein Platz mehr, wenn man nicht

---

[1]) Contra Maxim. a. II. c. 4. n. 1.

sagen wolle, er sei Sohn Gottes und Bruder des Sohnes, oder Sohn des Sohnes und Enkel des Vaters.

Die heiligen Väter antworteten auf die in diesen Einwürfen enthaltene Alternative durch Hinweisung auf ein drittes Glied: Der heilige Geist sei weder aus dem Vater allein, noch aus dem Sohne allein, sondern aus Beiden zugleich. Er ist aus dem Vater und folglich ein göttliches Wesen, wahrhaft Gott, wie der Sohn; er ist aus dem Vater und Sohne, folglich nicht selbst Sohn, sondern ein anderer, als der Sohn. Dabei läßt sich der Unterschied wahrnehmen, daß die lateinischen Väter vorwiegend der Formel: Aus dem Vater und Sohne, die griechischen dagegen wenigstens häufiger als Jene der Formel: Aus dem Vater durch den Sohn sich bedienten, ohne daß man sich deßwegen eines wesentlichen Unterschiedes bewußt gewesen wäre. [1])

Ursprung des schismatischen Dogma's vom Ausgang des heiligen Geistes.

Erst lange nach der zweiten allgemeinen Synode (nie vorher) wurde die gegen die Pneumatomachen zu Gunsten der Gottheit des heiligen Geistes in das Symbolum aufgenommene Bestimmung: Qui ex Patre procedit, von den Griechen in einem exclusiven Sinne genommen, nämlich in dem Sinne ex Patre solo, um damit dem gegen die Lateiner wegen des Zusatzes „filioque" erhobenen Vorwurf eine dogmatische Begründung zu geben.

Gegen diese unsere Behauptung kann die gegen den heiligen Cyrillus von Alexandrien von Theodoret erhobene Anklage nicht angeführt werden. Denn obgleich bedeutende theologische Autoritäten, wie Bellarmin und Petavius, Theodoret als den Vorläufer des griechisch-schismatischen Dogma's bezeichnen, so scheint doch die Erklärung richtiger zu sein, daß Theodoret nicht den Ausgang des heiligen Geistes selbst, sondern nur im macedonianischen Sinne, nämlich in dem der Geschöpflichkeit des heiligen Geistes in Abrede stellen wollte. Dahin deuten offenbar seine Worte: „Das ist die Frucht aus dem Samen Apollinar's und der gottlosen Pflanzung des

---

[1]) Siehe Kuhn, Trinitätslehre. S. 483.

Macedonius," die, gegen das katholische Dogma des „filioque" gerichtet, jeden Sinn verlieren würden.[1])

Wir führen im Folgenden die wichtigsten Väterstellen, sowie die für das katholische Dogma sprechenden theologischen Gründe an:

Lehre der heiligen Väter.

1) Der heilige Hilarius entnimmt aus dem gleichen Abhängigkeitsverhältniß des heiligen Geistes vom Vater wie vom Sohne ein Argument für die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. „Wenn Christus durch den heiligen Geist in uns ist, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß er (der heilige Geist) so der Geist Gottes, wie der Geist Christi ist. Und da durch die Natur einer Sache die Natur selbst (d. h. mit der Sache die Natur selbst, deren Sache sie ist) in uns wohnt, so wird die Natur des Sohnes für dieselbe gehalten werden, wie die des Vaters, weil der heilige Geist der Geist Christi und Geist Gottes ist, offenbar Sache einer Natur ist. Ich frage daher, wie sind sie nicht der Natur nach eins? . . . Er (der heilige Geist) ist Sache der Natur des Sohnes, ebenso aber auch Sache der Natur des Vaters."[2])

Wollte man aber die hier ausgesprochene Abhängigkeit ausschließlich auf die Wesenseinheit des heiligen Geistes mit dem Sohne — res naturae Filii bedeutet dann soviel als wesenseins mit dem Sohne — beziehen (was indeß der Zusammenhang nicht zuläßt, da der heilige Geist als Geist des Sohnes um ihrer Consubstantialität willen nur dann bezeichnet werden kann, wenn er das gemeinsame Wesen irgendwie vom Sohne hat, weßhalb res naturae als Wesensausfluß, Wesensprodukt zu nehmen ist), so finden wir bei dem heiligen Hilarius den Hervorgang des heiligen Geistes aus dem Sohne ganz ausdrücklich ausgesprochen, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, die in einem Punkte, in welchem die heilige Schrift mit geringerer Bestimmtheit sich ausdrückt, erklärlich ist. Es ist dem heiligen Hilarius gewiß, daß der heilige Geist nicht in dem Verhält-

[1]) S. das größere Werk von Perrone: De trinitate, n. 359. — Kuhn, a. a. O. S. 485.

[2]) De trinit. VIII, 26.

nisse der Creatur zu Gott steht; er ist aber auch nicht ungezeugt, wie der Vater, noch gezeugt, wie der Sohn — neque quia te solum innascibilem et unigenitum ex te natum sciens, genitum tamen Spiritum sanctum non dicturus sim, dicam unquam creatum? Worin besteht dann die Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes? Darin, daß er, wie vom Vater durch den Sohn gesandt, so vom Vater durch den Sohn ausgeht: Ita quod ex te per eum sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia. [1])

2) Ambrosius: [2]) Spiritus quoque sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. De symbolo c. 3: Spiritus sanctus vere spiritus est, procedens a Patre et Filio.

3) Augustinus: [3]) De quo (sc. Patre) procedit principaliter Spiritus sanctus. Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. Durch die Lehre, der heilige Geist gehe principaliter vom Vater aus, ist der heilige Augustin dem Einwurfe zuvorgekommen, als widerspräche das katholische Dogma der Lehre der Väter, daß der Vater Princip und Quelle (ἀρχὴ καὶ πηγή) in der Gottheit ist. In derselben Beziehung bemerkt der heilige Augustin: [4]) Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium . . . sicut unus creator et unus Dominus.

Tertullianus: [5]) Quomodo possum de fide construere

---

[1]) Ibid. XII. 55. 56. S. Schwane, a. a. O. S. 160 ff. Perrone, a. a. O. n. 344.

[2]) De Spiritu s. l. 1. c. 11.

[3]) De trinit. l. XV. c. 17.

[4]) L. c. V. 14. 15.

[5]) Adv. Prax. c. 4.

monarchiam, quam a patre filio traditam in filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium. Es ist hier offenbar nicht von dem Verhältniß der göttlichen Personen in der Heilsökonomie, sondern von ihrem innergöttlichen Verhältniß die Rede, und bedeutsam ist überdies, daß Tertullian die göttliche Monarchie (d. i. hier die Einheit des Princips) gerade dadurch zu wahren glaubt, daß er den heiligen Geist als vom Vater durch den Sohn ausgehend erklärt.

5) Athanasius: Spirationem Filii in propria vita et substantia manentis Spiritum sanctum edoceamur. [1])

Cum spiritus sit in Verbo, manifestatum erit, etiam in Deo Spiritum fuisse per Verbum. [2])

6) Cyrillus von Alexandrien, der große Vorkämpfer der Orthodoxie gegen die arianische Irrlehre spricht in seinem neunten Anathematismus die Lehre aus, daß der Geist, durch welchen Jesus Wunder wirkte, sein eigener Geist, nicht eine ihm fremde Kraft Kraft sei, und rechtfertigt in seinem Apologeticus diese Lehre gegen Nestorius und Theodoret durch die Erklärung, der heilige Geist gehe zwar nach den Worten des Herrn aus Gott Vater hervor, er sei aber dem Sohne nicht fremd, denn er habe Alles mit dem Vater gemein, was auch vom heiligen Geiste gelte nach den Worten: „Alles, was der Vater hat, ist mein. Deßhalb habe ich zu euch gesagt, daß er (der heilige Geist) von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird."

Nach dem heiligen Cyrill, wie allgemein nach den Vätern, ist somit der heilige Geist nicht bloß darum der Geist Christi, weil er von Christus verdient, um seinetwillen gegeben, von ihm gesendet wird, sondern weil Christus Alles, auch den Geist des Vaters, vom Vater besitzt. Man will zwar von gegnerischer Seite dieses Verhältniß auf die Gemeinsamkeit der Natur, auf die vollkommene Consubstantialität des Sohnes und des heiligen Geistes beziehen; aber man übersieht, daß in diesem Falle der Sohn auch als das Wort des heiligen Geistes bezeichnet werden könnte und müßte,

---

[1]) De Trinit. n. 19.

[2]) Ad Serap., epist. 3. n. 6.

und der Vater ebensogut als Vater des heiligen Geistes, wie des Sohnes.

Wenn die heiligen Väter den heiligen Geist als Geist des Sohnes bezeichnen, so ist dies offenbar im notionalen, persönlichen Sinne zu nehmen, und nicht bloß gemeint, es sei ein Geistsein, das des Vaters und Sohnes; ist aber dies der Fall, so hat der heilige Geist nicht bloß gleiche Natur mit dem Sohne, sondern geht auch aus ihm hervor als seinem Princip. Wenn Cyrillus und andere heilige Väter dies nicht immer geradezu aussprechen, so hat das in ihrer wohlberechtigten Scheu seinen Grund, so wenig als möglich über den Sprachgebrauch der heiligen Schrift, die nur den Ausgang aus dem Vater explicite lehrt, hinauszugehen.[1])

7) Gregorius von Nyssa. Er bemerkt gegen Eunomius: „Wenn aber der Vater, der von Ewigkeit ist, immer seinen Ruhm bei sich hat, und dieser sein Sohn ist, wie des Sohnes Ruhm der heilige Geist, welcher zugleich mit dem Sohne und Vater erkannt wird — wie kann dann jener Weise (Eunomius) in der über alle Zeit erhabenen Ewigkeit ein Früher oder Später, ein Niederes oder Höheres in Demjenigen annehmen, was seiner Natur nach gleiche Ehre und Würde hat?“ [2]) Wir werden weiter unten eine Stelle aus demselben Kirchenvater anführen, in der das Verhältniß des heiligen Geistes zum Sohne noch deutlicher bestimmt und theologisch begründet ist.

8) Basilius nennt den heiligen Geist den Geist des Sohnes, oder den Geist Christi,[3]) behauptet von ihm, er sei in ähnlicher Weise das Wort des Sohnes, wie dieser das Wort des Vaters, und erklärt endlich auf die Frage des Eunomius, warum der heilige Geist nicht Sohn des Sohnes heiße, diese Ausdrucksweise sei nicht deßhalb unzulässig, „weil etwa der heilige Geist nicht durch den Sohn wäre, sondern um den Gedanken ferne zu halten, als sei die Trinität eine unbegrenzte Menge, in der, wie bei den Menschen, Söhne aus Söhnen gezeugt werden.“ [4])

---

[1]) S. Schwane, a. a. O. S. 264.
[2]) S. Schwane, a. a. O. S. 261.
[3]) Epist. 38, 4.
[4]) Belege bei Schwane, a. a. O. S. 259 f.

Theologische Gründe.

Mit der letzteren Bemerkung des heiligen Basilius sind wir auf das Gebiet der theologischen Gründe übergetreten. Die Trinität ist nur dadurch eine geschlossene, in sich zurückkehrende Mehrheit, daß Vater und Sohn im heiligen Geiste, der von beiden als Einem Principe ausgeht, sich zur Einheit zusammenschließen. Würde der heilige Geist vom Vater allein, oder vom Sohne allein ausgehen, so wäre damit eine geradlinige, indefinite, nicht eine in sich geschlossene Bewegung indicirt. Hätte der heilige Basilius das schismatische Dogma anticipirt, so müßte er antworten, der heilige Geist sei überhaupt nicht aus dem Sohne, und die Mehrheit in Gott sei dadurch eine in sich geschlossene, daß der Sohn aus dem Vater durch die Erkenntniß, der heilige Geist durch den Willen sei, eine Antwort, wie sie zwar neuere Theologen der griechischen Kirche geben, deren Berechtigung aber, wie später erhellen wird, nicht zugestanden werden kann.

Die weiteren theologischen Gründe sind im Unionsdekrete der Synode von Florenz enthalten, sie lassen sich auf folgende reduciren:

1) Distinctio personarum fundatur in relatione originis unius personae ab alia. Omnia enim unum et idem sunt in divinis, ubi non obviat relationis oppositio (s. Anselmus).

Dieser Grundsatz ist den griechischen Vätern durchaus nicht fremd. Gregor von Nyssa spricht ihn an folgender bemerkenswerther Stelle aus: „Sollte man gegen die Lehre des Glaubens die Beschuldigung erheben, als wenn sie dadurch, daß sie keinen Unterschied in der Natur zuläßt, eine Vermengung oder Vermischung der Hypostasen bewirken, so antworten wir auf einen solchen Vorwurf, daß wir bei dem Bekenntniß der Einheit der Natur den Unterschied zwischen Princip und Principiirten nicht in Abrede stellen, worin einzig und allein der Unterschied zwischen dem einen und andern gesetzt wird, indem wir glauben, daß das eine das Princip, das andere das Principiirte sei und bei dem aus dem Princip Hervorgegangenen wieder einen Unterschied machen. Denn das Eine entsteht unmittelbar aus dem Ersten, das Andere dagegen aus dem, was aus dem Ersten zunächst hervorgegangen, so daß nicht zweifelhaft ist, daß der Name des Eingebornen dem Sohne verbleibt und andererseits auch der heilige Geist aus dem Vater ist, indem die

Vermittlung des Sohnes (bei dem Hervorgang des heiligen Geistes) ebenso diesem den Namen des Eingebornen bewahrt, als auch den heiligen Geist von seiner natürlichen Beziehung zum Vater nicht ausschließt." [1])

Hier finden wir nicht allein den Grundsatz des Florentiner Concils ausgesprochen, sondern auch auf den heiligen Geist und den Sohn ausdrücklich angewendet.

2) Filius omnia habet, quae sunt Patris praeter paternitatem; Pater autem habet vim spirandi Spiritum sanctum, ergo et Filius.

Die beiden götlichen Personen, Vater und Sohn sind unterschieden durch die aus der Generation entspringenden entgegengesetzten Relationen der Vaterschaft und Sohnschaft, aber sie sind eins in der aktiven Hauchung, da in dieser Beziehung zwischen ihnen kein Gegensatz besteht; hinwiederum aber unterscheiden sie sich durch die Hauchung von der dritten Person. Der heilige Anselm drückt dies also aus: Sicut non credimus, Spiritum sanctum esse de hoc, unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc, in quo unum sunt, ita non dicimns duo principia, sed unum principium.

Diese Argumentationsweise ist nicht sabellianisch, wie man wohl eingewendet hat, denn das, worin sich Vater und Sohn eins sind, inwiefern sie Princip des heiligen Geistes sind, ist nicht die Natur als solche, inwiefern sie den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, sondern die vis spirativa, die eine dem Vater und Sohn gemeinsame Eigenthümlichkeit bildet, eine Eigenthümlichkeit, die nur in ihrem Produkt, dem heiligen Geist, personificirend ist, nicht aber im Vater und Sohne, deren persönliche Unterschiedenheit sie vielmehr voraussetzt. Die vis spirativa ist eine relative, jedoch nicht personbildende Eigenthümlichkeit, die, wie der heilige Bonaventura bemerkt, in zwei Personen ist, wie die Natur in drei Personen (plures possunt esse relationes in una persona, sicut sunt plures personae in una natura.) [2])

---

[1]) Schwane, a. a. O. S. 208.

[2]) Breviloqu. p. I. c. 4.

Der heilige Geist aus Vater und Sohn **per modum amoris.**

Anschaulicher läßt sich das Verhältniß des heiligen Geistes zu Vater und Sohn darstellen, wenn wir auf die ebensosehr positiv, wie theologisch begründete Lehre reflektiren, wornach der heilige Geist per modum amoris procedirt, wie der Sohn per modum cognitionis. Darnach ist der heilige Geist die Affirmation der gemeinsamen Liebe des Vaters und Sohnes, der Hauch gleichsam und das Pfand ihrer Liebe; ein solches Liebespfand scheint aber nothwendig die Liebe zweier Personen zu fordern, denn so nahe es einerseits zu liegen scheint, daß eine Person ihre Selbsterkenntniß im verbum mentis affirmirt, so wenig scheint es natürlich, daß eine solche Affirmation ihrer Liebe zu sich selbst stattfindet; vielmehr scheint eine solche Affirmation nothwendig auf der Liebe zweier beruhen zu müssen. Man hat zwar von gegnerischer Seite geltend gemacht, der heilige Geist unterscheide sich vom Sohne genugsam dadurch, daß Dieser durch das Erkennen, Jener durch das Wollen vom Vater ausgehe. Dagegen aber macht der englische Lehrer [1]) geltend, daß, da der Unterschied von Erkennen und Wollen in Gott nur ein virtueller sei, auch der der Ausgänge und ihrer Produkte nur ein virtueller sein könnte; was aber nur virtuell sich unterscheide, lasse sich von einander aussagen; es könnte demnach vom heiligen Geiste gesagt werden, er sei der Sohn und umgekehrt, wie man sagen kann, in Gott sei der Wille Vernunft und die Vernunft Wille — eine Consequenz, die offenbar sabellianisch ist.

Wenn Berlage [2]) den heiligen Geist sowohl als den subsistirenden Hauch der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohnes, als auch als Subjekt-Objekt, „Vollendung des göttlichen Selbstbewußtseins, des Geistseins des Absoluten" bezeichnet, so vermischt er scholastische und günther'sche Bestimmungen, von denen die erstere ebenso treffend, als die letzteren verwerflich sind, und jener Theologe würde wohl selbst, wenn ihm eine Revision gegönnt sein sollte, auf seinem gegenwärtigen durchgebildeteren Standpunkte den Grund, warum der heilige Geist so genannt wird, nicht mehr darin suchen,

---

[1]) C. G. l. IV. c. 24.

[2]) Bd. III. S. 524 f.

daß er die Vollendung des göttlichen Geistseins, sondern darin, daß er Hauch, Streben, Affirmation der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohnes, d. h. notionelle, nicht essentielle Liebe ist.

IV. Wissenschaftliches (speculatives) Moment der Trinitätslehre.

In dieser Beziehung kommt 1. das Verhältniß der Trinitätslehre zur natürlichen Vernunft, 2. ihr theologisch-speculatives Verständniß, 3. ihre Stellung im theologischen System in Betracht.

1. Verhältniß der Trinitätslehre zur natürlichen Vernunft.

Vergleichen wir den im Bisherigen dargelegten und positiv begründeten trinitarischen Glaubensinhalt mit dem, was die natürliche Vernunft von Gott lehrt, d. i. mit dem Inhalt der natürlichen Gotteserkenntniß, so finden wir über den letzteren hinausgegangen, denselben überschritten; die Vernunft lehrt die Einheit und Einfachheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, sie lehrt, daß Gott überhaupt subsistirt; der Glaube aber lehrt, daß er in drei Subjekten oder drei Personen subsistirt.

Bei dieser Vergleichung nun sind folgende zwei Extreme denkbar:

1) Entweder nimmt man an, der Glaubensinhalt stehe dem Vernunftinhalt in der Weise gegenüber, daß zwischen beiden ein eigentlicher, wirklicher, nicht bloß vermeintlicher und scheinbarer Widerspruch besteht — mysterium trinitatis est contra rationem, womit der generalisirende Satz zusammenhängt, es könne Etwas zugleich wahr sein in der Theologie und falsch in der Philosophie.

2) Oder man behauptet, die durch den Glauben vermittelte Wahrheit schließe sich so mit dem Vernunftinhalte zusammen, daß sie, wenn einmal gegeben, wenigstens für einen fortgeschritteneren Standpunkt der Vernunft von den Principien der letzteren aus erkannt,

aus ihnen bewiesen werden könne. Im letzteren Falle würde das Trinitätsgeheimniß aufhören, überhaupt Geheimniß oder wenigstens absolutes Geheimniß zu sein, es würde zur Vernunftwahrheit werden. Gegen diesen Irrthum sind die Worte des großen theologischen Dichters gerichtet:

„Thor ist, wer hofft, daß die Vernunft des Menschen
Die endlos weite Bahn durchlaufen könne
Der Einen Wesenheit in drei Personen." [1])

Beide Extreme sind unstatthaft und bilden daher die negativen Grenzlinien, innerhalb welcher sich die Lösung unserer Frage nach dem Verhältnisse der Trinitätslehre zur Vernunft zu bewegen hat. Wir drücken dies in folgendem Satze aus:

Prop. Veritas mysterii Ss. Trinitatis non est contra rationem sed supra rationem, adeo ut ex nullo rationis principio deduci queat.

Unser Satz enthält zwei Theile, deren jeden wir gesondert begründen wollen.

Das Geheimniß der Trinität nicht vernunftwidrig. Der Fragepunkt.

1. Mysterium Trinitatis non est contra rationem.

a) Das Subjekt des Satzes: mysterium trinitatis ist nicht zu beschränken auf den substantiellen Inhalt des Trinitätsgeheimnisses, sondern auf den ganzen Umfang der kirchlichen Bestimmungen auszudehnen, in welchen ja gerade die Substanz der geoffenbarten Wahrheit in begrifflicher Fassung vorliegt.

b) Das Prädicat „contra rationem" ist sowohl im Sinne widersprechender Bestimmungen des Dogma's selbst, als auch des Widerspruchs gegen evidente Principien oder Wahrheiten der Vernunft zu nehmen. Der Sinn des Satzes ist sonach der: das Trinitätsdogma ist in seinen wesentlichem Inhalte wie in seiner formellen kirchlich-theologischen Gestaltung und Gliederung frei von jedem Widerspruch mit sich selbst und mit unleugbaren Wahrheiten der Vernunft.

Dabei ist zu bemerken, daß mit der inneren Widerspruchs-

---

[1]) Dante, Purgatorium. III, 34—36.

losigkeit des Dogma's noch nicht auch die Widerspruchslosigkeit gegen Wahrheiten der Vernunft gegeben ist. Denn es wäre denkbar, daß das Dogma nur in einem ersten, die natürliche Erkenntniß überschreitenden Punkte der Vernunft widerspräche, sonst aber ganz folgerichtig sich in seine weiteren Bestimmungen entfalten würde. Dagegen wäre ein innerer evidenter Widerspruch der dogmatischen Bestimmungen unter sich auch ein Widerspruch gegen die Vernunft, nämlich gegen die obersten Principien alles Erkennens und Wissens.

Methode der Begründung.

c) Was den wissenschaftlichen Nachweis für die Wahrheit unserer Proposition betrifft, so kann derselbe nur darin bestehen, daß wir im Stande sind, alle vom Standpunkt der Vernunft erhobenen Einwendungen gegen das Trinitätsgeheimniß von demselben reinen Vernunftsstandpunkte aus zu lösen, resp. zu widerlegen; keineswegs aber kann derselbe bestehen in dem positiven Beweise der inneren Möglichkeit des Dogma's in seinen ersten principiellen Bestimmungen. Wir würden, wollten wir das Gegentheil behaupten, in Widerspruch mit dem zweiten Theile der Proposition gerathen, nämlich mit dem geheimnißvollen übervernünftigen Charakter der Trinität. Es läßt sich das durch eine einfache Bemerkung veranschaulichen. Der Grundbegriff des Trinitätsgeheimnisses ist zu suchen in dem Begriffe einer immanenten göttlichen Naturmittheilung, einer realen Produktion; ließe sich nun die innere Möglichkeit einer solchen demonstriren, dann wäre es um den geheimnißvollen Charakter unseres Dogma's geschehen.

Formell betrachtet ist das Contradictorium unseres Satzes eine propositio erronea, wie aus den nachfolgenden kirchlichen Erklärungen hervorgeht.

Lehre der Kirche.

1) Im Auftrage des Papstes Johann XXI. verdammte der Bischof Stephan von Paris die Irrthümer eines gewissen Bent, worunter auch die Lehre, es könnten Sätze, die nach den Principien der Vernunft wahr sind, nach dem katholischen Glauben falsch sein und umgekehrt.[1])

---

[1]) Enchirid. Denzinger, n. 398.

2) Im fünften Laterankoncil ist bestimmt worden: Cumque verum vero minime contradicat omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus.[1])

3) Dieselbe Lehre ist wiederholt in der Encyclica Pii IX. dt. 9. Nov. 1846[2]) und in der ersten Thesis gegen den Traditionalismus.[3])

Als Grund, warum Vernunft- und Offenbarungswahrheit einander nicht widersprechen können, ist an den zuletzt angeführten Orten die gemeinsame Quelle bezeichnet, aus der beide fließen: etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vero dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo oriantur.[4])

Die wissenschaftliche Begründung kann zufolge der gegebenen Erklärung des Fragepunktes nur durch die Widerlegung der Argumente, die man gegen das Geheimniß der Trinität aufzubringen sucht, erzielt werden. Wir begnügen uns damit, die gangbarsten Einwürfe und deren Lösung anzugeben. Dieselben beziehen sich auf jene drei Punkte, die dem menschlichen Denken in unserem Geheimnisse am meisten Schwierigkeiten bereiten: 1. die reale Verschiedenheit der Personen beider Identität von Natur und Person; 2. die Gleichewigkeit der Personen bei dem realen Ausgang der einen von der andern; 3. endlich die Absolutheit und gleiche Gottheit der Personen trotz der Bedingtheit der producirten durch die producirende Person.

Die reale Verschiedenheit der Personen widerspricht nicht der Einheit der Natur.

Die Lehre von dem Einen Gott in drei Personen streitet — behauptet man, z. B. Strauß, Baur, vor ihnen Bayle —, da ein realer Unterschied von Natur und Person nicht zugelassen werde, gegen das Axiom, daß zwei Dinge, die ein und demselben dritten

---

[1]) L. c. n. 621.

[2]) n. 1496.

[3]) n. 1505.

[4]) Vgl. Conc. Vatican. constit. de fide, cap. 4. (de fide et ratione).

gleich sind, unter sich selbst gleich sind. Mit Recht antwortet hierauf, zunächst im Allgemeinen, Kuhn,[1]) daß es sich hier um kein Rechenexempel, um keine mathematischen Größen handle, sondern um eine Lehre und einen Gegenstand, welche das tiefste Denken herausfordern. Die Lösung selbst gibt uns schon der englische Lehrer durch die Erklärung, das Axiom: Quaecunque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, gelte nur in Anwendung auf solche Dinge, quae sunt idem re et ratione, nicht aber auf solche, quae differunt ratione. So sind z. B. Thun und Leiden real eins mit der Bewegung (Veränderung); denn jede Bewegung ist ein Thun desjenigen, von dem sie aus- und ein Leiden desjenigen, in dem sie vorgeht; Thun und Leiden sind aber eben deßhalb von der Bewegung beziehungsweise verschieden; denn ein Thun ist die Bewegung in Rücksicht auf ihr Princip, ein Leiden in Bezug auf ihren Terminus; man darf deßhalb auch nicht schließen, daß Thun und Leiden identisch seien. Aehnliches gilt von dem Verhältniß von Natur und Person in der Trinität. Die Vaterschaft ist real identisch mit der Wesenheit, ebenso die Sohnschaft, beide aber beziehungsweise (ratione) von der Wesenheit verschieden; denn Vaterschaft und Sohnschaft schließen je eine Beziehung des Gegensatzes ein, die in der Wesenheit als solcher nicht zu denken ist. Es läßt sich daher auch nicht schließen, daß Vaterschaft und Sohnschaft nicht real verschieden, sondern identisch seien.[2]) Zwischen Natur und Person besteht zwar kein realer, wohl aber ein virtueller Unterschied, und wenn wir auch nicht mit voller Evidenz zeigen können, wie ein bloß virtueller Unterschied von Natur und Person den realen von Person und Person ermögliche, so läßt sich doch ebensowenig beweisen, daß dieser reale Unterschied gar nicht statthaben könne.[3])

Das Gezeugtsein des Sohnes vereinbar mit der Ewigkeit.

Auch die Schwierigkeit, welche die gleiche Ewigkeit der gezeugten und gehauchten mit der zeugenden und hauchenden Person bereitet, ist nicht unlösbar. Die Zeugung des Sohnes ist, wie wir wissen,

---

[1]) Trinitätslehre, S. 523.

[2]) S. Th. 1. qu. 28. art. 3. ad 1.

[3]) Vgl. Scheeben, Mysterien. S. 112. Anm. 2.

eine durchaus geistige; der Sohn Gottes ist das aus dem Erkennen des Vaters gezeugte Wort des Vaters; das verbum mentis ist aber nur in jenem Geiste später als das erkennende Princip, in welchem das Erkennen aktuirt wird, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, nicht im unendlichen Geiste, dessen Erkennen reine Aktualität ist; die Erzeugung des Sohnes ist nicht übergehende Thätigkeit, sondern nach einer schon früher gegebenen Erklärung das ewige, unveränderliche Verhalten des zeugenden Geistes zu seinem realen Abglanz, dem gezeugten Worte.

Absolutheit der producirten Personen.

Was endlich die dritte Schwierigkeit, die Bedingtheit der producirten Personen betrifft, so ist zu bemerken, daß diese Bedingtheit eine gegenseitige ist; der Sohn ist Träger und dieser bestimmte Träger der göttlichen Natur durch sein Verhältniß zum Vater, ebenso aber auch der Vater durch sein Verhältniß zum Sohne; absolut aber, unendlich und unabhängig ist jede Person durch den vollen unbeschränkten Besitz der göttlichen Natur, kraft dessen sie der eine wahre Gott ist.

Der reale Unterschied unbeschadet der Einfachheit.

Den Einwurf, der reale Unterschied der Personen widerstreite der göttlichen Einfachheit, wird man am wenigsten von einer Seite erheben, wo man soviel Gewicht darauf legt, Gott nicht als „abstrakte“, sondern als concrete und, wie man meint, lebendige Einheit durch Annahme realer Scheidung und Differenziirung zu begreifen. Sollte aber doch von irgend einer Seite dieser Einwurf erhoben werden, so läßt sich erwidern, daß nicht der reale Unterschied, der aus dem gegensätzlichen Verhalten der Subjekte resultirt, die göttliche Einfachheit beeinträchtigt, sondern nur die Annahme einer realen Zusammensetzung in der Einheit des einzelnen Subjektes selbst; im einzelnen Subjekte aber besteht keine Zusammensetzung, da, wie wir des Oefteren wiederholten, ein realer Unterschied zwischen Natur und Person nicht zugegeben wird.

Wir gehen über zum zweiten Theile der Proposition.

Das Dogma der Trinität übervernünftig. Lehre der Kirche.

2. Mysterium Trinitatis est supra rationem.

Die positive Begründung findet sich in folgenden Lehrbestimmungen der Kirche:

1) Gregorii IX. epist. ad magistros theolog. Parisienses a. 1223, wo diejenigen gezüchtigt werden, die ad sensum doctrinae philosophorum ignorantium Deum sacra eloquia divinitas inspirata extortis expositonibus, immo distortis inflectunt.[1])

2) Raymundi Tulli prop. damn. 96. Dieselbe lautet: Omnes articuli fidei et Ecclesiae sacramenta ac potestas papae possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes.[2])

3) Damnatio operum Georgii Hermes per Breve Gregorii XVI.[3]) Hier wird das Princip gerügt rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem.

4) Encyclica Pii IX. a. 1846. Etsi enim fides sit supra rationem etc. S. oben pag. 171 n. 3.

5) Allocutio Pii IX. 1854. Demonstrandum illis est, quantae sit arrogantiae pervestigare mysteria, quae revelare nobis dignatus est clementior simus Deus eademque assequi complectique audere humanae mentis imbecillitate et angustiis, cum longissime ea vires excedant nostri intellectus, qui ex Apostoli ejusdem dicto captivandus est in obsequium fidei.[4])

6) Pii IX. Breve de libris et doctrina Guentheri a. 1857. Illud etiam quam maxime improbandum ac damnandum, quod Guentherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii jus temere attribuatur.[5])

7) Pii IX. Breve ad Episc. Wratrislaviens.: „neque (auctor

---

[1]) Denzinger, Enchir. n. 379.

[2]) n. 474.

[3]) n. 1487.

[4]) n. 1503.

[5]) n. 510. Auch Kuhn (Dogmatik, 2. Aufl. I. S. 275) erklärt die Philosophie als Meisterin alles Wissens von Gott und götlichen Dingen.

scil. de quo agitur) satis intellexit, philosophiae esse in iis quae ad religionem pertinent, non dominari, sed famulari . . . neque altitudinem scrutari mysteriorum Dei. [1])

8) Pii IX. Epist. ad Archiepisc. Monacens. a. 1862. Hier wird die Lehre des Münchener Philosophen Frohschammer verworfen, es könne wenigstens die „historischgebildete" Vernunft die Geheimnisse des Christenthums von ihren eigenen Principien aus mit Gewißheit erkennen. [2])

9) Dieselbe Lehre wiederholt endlich der erste Kanon (De fide et ratione) des vaticanischen Concils: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam a naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit.

In dem vorausgehenden, denselben Gegenstand behandelnden Capitel IV ist noch ausdrücklich hervorgehoben, daß die specifisch christlichen Wahrheiten auch nach erfolgter Offenbarung noch ihren Charakter als Geheimnisse bewahren, dieß also nicht bloß relativ, sondern im absoluten Sinne seien: Divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem.

Inductiver Beweis dieser Uebervernünftigkeit.

Der wissenschaftliche Beweis für diesen zweiten Theil des Satzes läßt sich auf induktivem Wege führen, indem man zeigt, daß alle Versuche, von reinen Vernunftprincipien aus das Dogma der Trinität zu erweisen, dasselbe entweder in wesentlichen Bestimmungen alteriren, oder, an irgend einem Punkte über die von der Vernunft gegebenen Prämissen hinausgehend, ein rein dogmatisches Moment postuliren und so eines saltus in probando sich schuldig machen.

---

[1]) Denzinger, n. 1514.

[2]) L. c. 1525. Vergleiche noch Syllabus, n. 4. 8. 9.

Die Versuche, das Dogma der Trinität rein speculativ zu construiren, gehen entweder von dem Begriffe einer Naturentwicklung oder von dem einer Naturmittheilung aus. Jene kommen mit ihrer Argumentation nicht über die Natur hinaus zu einem Gegensatz und Unterschied der Personen, tragen vielmehr den realen Gegensatz in die göttliche Natur selbst hinein, lösen somit die Einfachheit derselben auf, und treten nicht bloß mit dem Dogma, sondern auch mit der natürlichen Theologie in Widerspruch. Diejenigen aber, die aus der Macht, Güte und Vollkommenheit Gottes auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer innergöttlichen Naturmittheilung zunächst in der Zeugung einer die göttliche Seligkeit mitgenießenden Person schließen, bleiben gerade den Beweis der Möglichkeit (Denkbarkeit) einer solchen Mittheilung an eine andere Person schuldig. Die Vernunft vermag, selbst unter Voraussetzung der Offenbarung des Geheimnisses, nicht zu entscheiden, ob eine reale Mehrheit, ob subsistirende Beziehungen, ob Zeugung, Hervorgang, als reine Vollkommenheiten sich denken lassen und daher in Gott möglich sind. Im Gegentheil scheint die Vernunft vielmehr zur Ansicht geneigt, daß eine Zeugung in Gott noch viel weniger als im geschaffenen Geiste möglich sei. Der heilige Thomas bemerkt de veritate: Cum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere, quod Deus intelligendo aliquid gignit a se distinctum.

Nimmt man, bemerken wir hiezu, die reale Scheidung oder Zeugung als Bedingung der göttlichen Erkenntniß, in dem Sinne, als wäre Gott vor derselben dunkles Ansichsein und erst durch sie Fürsichsein, so läßt sich geradezu die Unmöglichkeit einer solchen Zeugung beweisen. Faßt man sie aber als Folge der unendlichen göttlichen Erkenntniß, so wäre erst zu zeigen, daß die Fülle dieser Erkenntniß in einer solchen Zeugung sich bezeugen, affirmiren könne und müsse, ein Beweis, den nur derjenige führen könnte, der die göttliche Natur schaute, wie sie an sich ist.

Gleichwohl sind die Argumente der zweiten Art nicht bedeutungs- und werthlos. Sie haben den Werth einer Hypothese, inwiefern sie, das Geheimniß der Trinität vorausgesetzt, zeigen, wie sehr dasselbe geeignet ist, uns einen potenzirten Begriff von der Macht, Güte und Seligkeit Gottes zu verschaffen; aber sie reichen nicht hin, aus dem Begriffe der Macht, Güte und Seligkeit, wie wir ihn durch die Vernunft

besitzen, zu beweisen, daß das Geheimniß der Trinität möglich und wirklich ist.

Wer die Trinität beweisen will, bemerkt der heilige Thomas,[1]) derogirt auf doppelte Weise dem Glauben; er beeinträchtigt seine Würde, die darin besteht, Göttliches, Unsichtbares zu geben, und hindert die Aufnahme desselben bei den Ungläubigen, die zur Meinung verleitet werden, die Gläubigen hielten für wahr auf so gebrechliche Gründe hin.

Deduktiver Beweis.

Deduktiv, durch eine Vergleichung seines Inhalts mit dem Charakter unserer Gotteserkenntniß läßt sich zeigen, daß das Dogma der Trinität übervernünftig ist, daraus, daß wir und überhaupt der geschaffene Geist, Gott nur nach seinen transeunten Beziehungen, als primum principium omnium, nicht aber nach den immanenten, in Gott selbst beschlossenen, erkennen.

Sinn dieser Uebervernünftigkeit.

Schließlich haben wir noch genauer den Sinn zu bestimmen, in welchem der geheimnißvolle Charakter der Trinität zu nehmen ist. Uebervernünftig, Geheimniß ist die Trinität 1. insofern sie aus den Principien der Vernunft nicht deducirt werden kann; 2. insofern die einzelnen Momente desselben, sowie deren Verbindung nie vollkommen durchschaut und begriffen werden können. Die Verhältnisse, die uns der Glaube an die Trinität in Gott zeigt, sind über Alles, was wir in uns und außer uns erkennen, so erhaben, daß sich nirgends ein zureichender, adäquater Typus findet, nach welchem wir sie denken und vorstellen könnten. Unsere natürlichen Begriffe erhalten im Dogma einen ganz neuen Sinn, erscheinen vielfach in einem ganz ungewohnten Lichte, und wenn man erinnert, daß ja auch in der natürlichen Gotteslehre unsere obersten Begriffe, auf das erste Sein oder den Unendlichen angewendet, vielfache Modification erleiden, indem das, was begrifflich als Qualität, in Gott als Substanz, was in den Geschöpfen als real verschieden, in Gott als eins zu denken ist: so erwidern wir mit Scheeben,[2]) daß in der natürlichen Theologie

---

[1]) S. Th. qu. 32. a. 1.

[2]) Mysterien. S. 41. 42. Vgl. die Erörterungen über Person, Relation im zweiten Abschnitte dieses Traktats.

ein natürliches Princip unsere Vernunft leitet, das Princip der Causalität, während bei der begrifflichen Fassung der Trinität der Glaube oder die Offenbarung sozusagen die „Umformung oder Verklärung, d. h. die Modification unserer Begriffe normirt."

---

2. Das speculative Verständniß der Trinitätslehre.

Die Trinität ist eine übervernünftige Wahrheit, sie kann nur durch demüthigen Glauben erkannt werden und ist lediglich demjenigen gewiß, der seine Vernunft durch den Gehorsam des Glaubens (obsequium fidei) gefangen gibt.

Folgt daraus, daß das Fundamentalgeheimniß des christlichen Glaubens, wenn auch nur für die Zeit der Prüfung hienieden, ausschließlich ein Objekt der Uebung des Gehorsams, der Unterwerfung des Geistes, für die gläubige Erkenntniß aber ein völlig unfruchtbares Kapital, eine durchaus unverständliche Lehre ist?

Die Trinitätslehre und die moderne Speculation.

Hegel meint, eine Lehre, die mehr als ein Jahrtausend Gegenstand allgemeiner Verehrung war, müsse einen tieferen Sinn haben. Wollen wir zusehen, ob sich dieser tiefere Sinn, ob sich das Verständniß der erhabensten Lehre des Christenthums dem Stolze der ungläubigen Philosophie erschlossen hat.

Der Grundgedanke der modernen speculativen Versuche über die Trinität ist in dem Satze enthalten: Das erste Sein und der Grund alles Seins, d. i. Gott, ist nur so als concretes, lebendiges Sein zu begreifen, daß in ihm reale Scheidung, Differenziirung angenommen, nur dadurch, daß er als Proceß begriffen wird.

Dieser speculative Gedanke ist, was einer ausdrücklichen Versicherung kaum bedarf, nicht etwa von der geoffenbarten Trinitätslehre abstrahirt, sondern gewachsen auf dem Boden der Kant'schen Philosophie, [1]) soll er dazu dienen, in die ihres wahren, erhabenen

---

[1]) Der angeführte speculative Grundsatz ist eine Anwendung des modernen

Sinnes entleerte und zur Formel herabgesetzte Offenbarungslehre einen neuen pantheistischen Inhalt zu gießen, und dem philosophischen Systeme selbst einen christlichen Anstrich zu geben.

Fichte.

Der Grundgedanke der modernen Constructionsversuche der Trinität ist auf Fichte zurückzuführen. Nach diesem merkwürdigen und originellen Philosophen ist alle Realität im Ich, durch das Ich und für das Ich, das Ich aber ist ursprünglich absolute Selbstsetzung, die sich nur dadurch zu realisiren vermag, daß sie reflectirt wird, d. h. im Gegensatz des Nichtich sich bricht in die Mannigfaltigkeit der Anschauungen (Dinge) und Vorstellungen. Das Ich nämlich ist in letzter Instanz reines unendliches Streben, das nur an einer Schranke, einem Widerstreben sich verwirklichen kann; indem es sich beschränkt fühlt, ist es theoretisches, indem es sich auf die Schranke reagirt, praktisches Ich, und nur in diesem Gegensatz kann es das, was es an sich ist, auch für sich werden, insbesondere die moralische Weltordnung, das höchste Gut, als seinen tiefsten idealen Gehalt, verwirklichen.

Hegel.

Hegel unterscheidet sich von Fichte durch die logische Fassung und dialektische Begründung, sowie allseitige Durchführung des speculativen Grundgedankens, vor Allem aber durch die Anwendung desselben auf das göttliche Sein als dem (auch nach Fichte) letzten Grund und Ziel des Bewußtseins. Nach Hegel ist Princip das Sein als Selbstsetzung, als Einheit von Denken und Sein, das sich selbst begreifende uud ebendeßhalb sich selbst setzende Sein, das mit der Macht der Negativität behaftet, zuerst rein immanent sich

---

Satzes vom Objekte — daß alles Bewußtsein auf einem Processe der Subjekt-Objektivirung beruht — auf die Gotteslehre. Nach Hartmann ist der Begriff des Objekts eine Intuition der modernen Philosophie und ein Verdienst Schellings. — Doch ist jener Satz ursprünglich Fichtisch; denn nach Fichte gelangt das Ich durch Reflexion zu sich selbst, führt aber seine Wurzel auf die Kant'sche Philosophie zurück, die zuerst die Principien des Erkennens aus dem Subjekt ableitete, und den modernen Subjektivismus begründete. Schelling gab dem Fichte'schen Gedanken nur eine andere Fassung, indem er das Objekt als gleichberechtigt dem Subjekte gegenüberstellte.

differenzirt, in den concreten Reichthum seiner Bestimmungen sich entfaltet. Diese rein immanente Differenzirung aber genügt nicht; damit das unendliche Sein, was es an sich ist, auch für sich werde, muß es zum Schmerz der wirklichen Trennung, zum „Anderssein" kommen, aus dem dasselbe erst in sich zurückkehren, auf sich zu reflektiren, und durch die verschiedenen Stufen des Bewußtseins (Phänomenologie des Geistes) zum reinen Bewußtsein, zum absoluten Fürsichsein zu gelangen vermag: „Was Gott als Geist ist," sagt Hegel, „richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind darin die Sätze enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott." Diese drei Sätze sind aber nur in vollkommener Einheit wahr, so daß das göttliche Sichwissen nur besteht in dem Sichwissen des Menschen, sein Wissen um Gott und sein Sichwissen in Gott. Der Proceß, durch den Gott Geist ist, ist sonach vermittelt durch die Natur und den endlichen Geist; nichtsdestoweniger soll er ein einiger und sein Ende zugleich sein Anfang sein, so daß der Geist Anfang, Mitte und Ende ist. Ewig setzt der Geist sein Anderssein und kehrt ewig durch diese Vermittlung in sich selbst zurück. [1])

Hegel'sche Trinität.

Nach dieser Darstellung dürfte es nicht schwer sein, die Hegel'sche Trinität zu construiren. Die Idee in ihrem Ansichsein ist der Vater, in ihrem Anderssein und Außersichsein der Sohn, in ihrem Fürsichsein der heilige Geist; und der Tübinger Theologe Baur darf frohlockend ausrufen: „Theologie und Philosophie begegneten sich nunmehr in dem Resultate, daß Gott dreieinig ist."

Einfluß der modernen Philosophie auf die Theologie.

Wenn wir uns hier mit Fichte und Hegel beschäftigen, so geschieht dies keineswegs etwa deßhalb, weil hier der Ort wäre, ihren Pantheismus zu widerlegen, oder weil es des trinitarischen Gedankens bedürfte, um ihnen gegenüber den Theismus der Vernunft zu

[1]) Vgl. Kuhn, Trinität. S. 562 ff.

rechtfertigen; sondern es geschieht, um gewisse speculative Gedanken in ihrer Geburtsstätte und auf dem natürlichen Boden, dem sie entsprossen, zu beobachten und in ihrem wahren Werthe zu erkennen: speculative Gedanken, in denen selbst katholische Theologen einen geeigneten Schlüssel zu finden glaubten, um den Sinn des christlichen Fundamentalgeheimnisses zu erschließen.

Sowohl bei Fichte als bei Hegel begegnen wir dem Begriffe einer Selbstsetzung, bei jenem des Bewußtseins, bei diesem des ersten Seins, eines Processes, durch den (nach Hegel) Gott Sein, Leben und Geist ist. Um sich erkennbar zu werden, muß sich das erste Sein objektiviren, muß außer sich gehen, um zu sich zu kommen. Das sich selbst begreifende Sein muß erst ideale und sofort auch reale Bestimmtheit gewinnen, in der letzten sich selbst gegenübertreten, um an ihr sich reflektirend, das was es an sich ist, auch für sich zu werden. Und um den absurden Gedanken einer Selbstsetzung, eines Geistwerdens mittels realer Differenziirung des ersten Seins plausibel zu machen, stößt Hegel das erste Denkprincip um und stellt als höchsten Grundsatz auf: Das Identische und Nichtidentische seien eins und dasselbe, das Etwas gehe durch die Gegensätze des Andern nur in Eins mit sich selbst zusammen.

Fassen wir uns kurz und ziehen wir aus den wunderlichen Formeln den eigentlichen Gehalt, so tritt uns die einfache, nur durch absurde und gänzlich verfehlte speculative Begründung seltsam aufgeputzte Wahrheit entgegen, daß specifisch menschliches Geistesleben nur am Vehikel des Sinnlichen, der Natur, möglich ist. Das Eigenthümliche und Falsche aber liegt darin, daß die Bedingungen des menschlichen Geistes auf Geistsein überhaupt, selbst das absolute übertragen werden. Man schreibt Gott die Attribute des menschlichen Geistseins zu, um dem menschlichen die des göttlichen zueignen zu können.

Kritik und Widerlegung der modernen „speculativen“ Trinitätslehre.

Der Begriff einer Selbstsetzung, Selbstverwirklichung ist an sich widersprechend. Aus der allgemeinen Gotteslehre aber wissen wir, daß das erste Sein als reine Aktualität, schlechthinige Realität und Intelligibilität, durch sich erkennbar und erkannt, gedacht werden muß. Jene pantheistischen Philosophen begründen das

menschliche Geistesleben nicht; es schwebt ihnen in der Luft, ist angeknüpft an die Abstraktion eines sinnlosen Strebens, einer grund- und ziellosen Bewegung. Wie unvergleichlich steht einer solchen Speculation gegenüber die aristotelische Lehre da, nach der alles menschliche Erkennen, weil es aus der Potenz in den Akt übergeht, auf einem Erkennen beruht, das reiner Akt ist,[1]) und alles menschliche Wollen in Gott als dem höchsten Gute wurzelt.[2])

Das erste Sein ist als reinster Akt zu denken; der Grund alles anderen Seins und Lebens ist ewig vollendete, schlechthin unbewegte Wirklichkeit; wäre in diesem Grunde selbst Bewegung, so müßte diese wiederum von einem höheren Sein getragen, ermöglicht, geleitet sein, und dann wäre dieses Sein das erste, nicht mehr jenes, das, oder in dem Bewegung ist. Wenn Hegel die Bewegung des Absoluten als eine ewige begreifen will, so ist damit Nichts gewonnen, denn der Begriff der Bewegung bleibt, und gerade dieser, nämlich der einer Selbstsetzung des Absoluten, ist absurd.

Wie kommt es aber, daß das Absolute der modernen, pantheistischen Philosophie eines Processes, einer Verwirklichung und Selbstobjektivirung bedarf um Geist, selbstbewußt zu sein? Die Beantwortung dieser Frage ist wichtig für diejenigen Theologen, die den speculativen Gedanken jener Philosophen auf die Trinitätslehre anwenden.

Das Princip, von welchem die Letzteren ausgehen, ist an sich wirklich, unbestimmt und muß deßhalb verwirklicht, bestimmt werden, resp. sich selbst verwirklichen und bestimmen, da es ja zugleich, was der Gipfel der Absurdität ist, Macht in der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung sein soll, — um intelligibel und intelligent zu werden. Das Unendliche in seinem Ansichsein ist somit das Indefinite, Unbestimmte, weßhalb jene Philosophen, z. B. Fichte den Begriff des Unendlichen als des Schrankenlosen mit dem des Persönlichen für unvereinbar halten. Dieses Unendliche bedarf freilich der Bewegung und Selbstsetzung, um zum Fürsichsein zu gelangen, wenn es überhaupt dazu gelangen soll! Die pantheistischen Philosophen sind sonach ganz consequent, wenn sie für einen solchen Ausgangspunkt eine Bewegung und Objektivirung postuliren; was soll

[1]) Libri III de Anima l. 3. c. 5.

[2]) Eth. Eud. VII. 14.

man aber von Solchen sagen, die den theistischen Gottesbegriff vertreten, und dennoch in Gott eine Entwicklung vom Ansich- zum Fürsichsein, einen Proceß des Geistwerdens annehmen!

Man sagt uns, der Pantheismus fehle nicht dadurch, daß er in Gott einen Proceß der Selbstobjektivirung annehme, sondern dadurch, daß er diese nicht als rein immanente zu begreifen wisse und durch die Welt sich vermittelt denke. „Die Realisirung," erklärt ein schon genannter Anhänger der Günther'schen Schule im Anschluß an Schelling, „des im Absoluten in potentiâ enthaltenen Realen und Idealen ist auf zwei Wegen denkbar, nämlich durch immanente Procession, und durch egressorische Emanation. Der erstere Weg ist der durch die christliche Offenbarung verbürgte, der zweite ist der pantheistische." [1])

Die theosophische Trinitätslehre inconsequent und unwissenschaftlich.

Die hier ausgesprochene Ansicht beruht auf einem totalen Mißverständniß des Christenthums sowohl als der modernen pantheistischen Systeme. Nicht bloß eine bestimmte Fassung des Gedankens einer göttlichen Selbstverwirklichung, eines göttlichen Naturprocesses, sondern dieser Gedanke an sich ist absurd und hat, wie aus der obigen Darstellung zur Genüge erhellt, nur auf pantheistischem Boden einen Sinn. Wohl hat man selbst von philosophischer Seite Versuche gemacht, nach welchen jener Proceß des absoluten Geistwerdens in einer transcendentalen, übergreifenden Persönlichkeit gipfeln soll; aber alle diese Versuche sind nichts Anderes, als unwissenschaftliche Concessionen an den Glauben der Menge, an das religiöse Gefühl, und mit Recht erklärt sich Strauß vom Hegel'schen Standpunkte aus dagegen. Merkwürdig aber ist, wenn Kuhn diesen „speculativen Theismus" ebenfalls verwirft und seinerseits doch selbst den Schlüssel des Verständnisses der Trinität und der göttlichen Persönlichkeit in derselben modernen Idee der Unterscheidung des göttlichen Ansichseins vom Fürsichsein erblickt. [2])

Unter den speculativen Versuchen katholischer Theologen, welche den eben besprochenen Grundsatz auf das Trinitätsgeheimniß

---

[1]) Mayerhofer, a. a. O. S. 189.

[2]) Kuhn, a. a. O. S. 579.

anwenden, ragen die Günthers und des genannten Theologen, Kuhn, hervor.

Günther.

Nach Günther ist das göttliche Erkennen, sein Geistsein, die absolute Persönlichkeit dadurch bedingt, daß Gott sein eigen Wesen sich entgegensetzt, d. h. abermal setzt. Diese abermal gesetzte göttliche Wesenheit, in der sich Gott offenbar wird, ist der Sohn. Doch erst, indem Gott uns dieser Differenziirung seiner selbst in sich zurückkehrt, die Einheit im realen Unterschied affirmirt, vollendet sich das göttliche Selbstbewußtsein, die absolute Persönlichkeit. Diese Affirmation vollzieht sich in einer dritten Substanz, dem heiligen Geiste. So bilden die drei göttlichen Personen die integrirenden Momente des göttlichen Selbstbewußtseins.

Die Günther'sche Trinitätslehre hat in neuerer Zeit durch Kleutgen eine so gründliche Widerlegung gefunden, daß wir uns damit begnügen können, auf den betreffenden Abschnitt in der Theologie der Vorzeit[1]) zu verweisen. Ein einzelner Blick auf die eben gegebene Darstellung vom dogmatischen Standpunkte lehrt, daß Günther weder den Tritheismus (durch seine Lehre von einer Triplicirung der göttlichen Substanz) noch den Modalismus (die drei Personen Momente Eines Selbstbewußtseins) zu vermeiden wußte, vielmehr tritheistische und modalistische Bestimmungen in monströser Weise combinirte.

Der Günther'schen Trinitätslehre tritt unter neueren Theologen auch Kuhn entgegen. Mit Recht macht er gegen Günther geltend, daß ihm die Begründung der zweiten Procession in Gott völlig mißlungen sei, weil nach seiner Construktion der heilige Geist im göttlichen Personificirungsproceß das Moment der Subjektivirung vertritt, das offenbar nicht, wie das der Objektivirung eine reale Scheidung involvirt.[2]) Im Rechte ist derselbe Theologe ferner, wenn er gegenüber der Begründung und Construktion der ersten Procession die Frage erhebt, ob man nicht sagen könne, gerade der absolute Geist bedürfe keiner realen Scheidung oder Objektivirung, um sich zu erkennen, seiner selbst bewußt zu werden.[3]) Wenn er aber gleich-

---

[1]) 1. Bd. 2. Aufl. S. 435.

[2]) Trinitätslehre, S 635.

[3]) A. a. O. S. 633.

wohl selbst die Ansicht ausspricht, der Gedanke einer realen Selbstobjektivirung sei dennoch wahr und der eigentliche Sinn der ersten Procession, nur nicht mit Denknothwendigkeit zu erweisen, so tritt er im Wesentlichen doch auch seinerseits in die Fußstapfen Günthers und der modernen Identitätsphilosophie.

Kuhn'sche Construktion der Trinität.

Kuhn legt seinem Versuche, in das Verständniß der Trinitätslehre einzudringen, zwar nicht die Unterscheidung von Natur und Geist (wie Schelling that), sondern die des Ansichseins vom Fürsichsein, des an sich seienden zum an und für sich seienden Geiste zu Grunde. [1])

Gott ist demzufolge dadurch erkennend und wollend in sich und für sich, daß er sich in einem Andern, dem Sohne, (durch Selbstobjektivirung) erkennend, und ebenso in einem Andern, dem heiligen Geiste, (durch Selbstentäußerung) wollend erfaßt. [2]) Aus diesen Processionen gehen die Personen als solche (Personen), und geht überhaupt die Gottheit als an und für sich seiender, sich selbst besitzender und bestimmender Geist hervor. Der Vater ist erkennend durch den Sohn, und Vater und Sohn sind wollend durch den heiligen Geist, und es ist einleuchtend, daß der Urheber dieses Versuches, wie er auch thut, nicht den Vater, sondern die ganze Trinität als den einen wahren Gott erklären muß. [3])

Kritik derselben.

Diese Consequenz allein enthebt uns der Pflicht einer eingehenderen Widerlegung. Wie uns bekannt, ist jede Person der Eine wahre Gott, wie die drei Personen zusammen der Eine wahre Gott sind. Dies ist die ausdrückliche Lehre des Athanasianums, und wenn ein Theologe diese Bestimmung abstrakt findet, so beweist dies nur, daß sie nicht in das Procrustesbett des Systems passen will. Uns aber steht das Dogma höher als das System, ein System kann uns nicht als wahr gelten, daß dem Dogma Gewalt anzuthun genöthigt ist.

---

[1]) A. a. O. S. 570.

[2]) A. a. O. S. 584.

[3]) A. a. O. S. 618.

Kuhn stimmt der Identitätslehre in dem Grundsatze bei, daß Gott nicht als abstrakte Identität gefaßt werden dürfe, daß ein Proceß, eine Unterscheidung und Vermittlung unterschiedener Momente in ihm gedacht werden müsse, wenn er als lebendiger Gott und als Quelle alles Lebens begriffen werden soll.[1] Demnach ist das göttliche Sein als lebendige Selbstvermittlung aus der Substantialität in die Subjektivität, d. h. zuerst als blinde Substanz zu denken. Dagegen zwar verwahrt sich Kuhn wie Hegel. „Der absolute Geist ist schon in seinem Princip in sich seiender, bewußter, denkender Geist, seine Substantialität ist ewig in die Subjektivität aufgehoben."[2]) Ist also Gott trotz alle dem reine einfache Identität? Keineswegs, der Proceß des substantiellen Denkens bleibt[3]) — damit aber auch, fügen wir hinzu, die Absurdität, die in dem Gedanken einer Selbstverwirklichung und eines Geistwerdens des Absoluten (beides soll ja zusammenfallen) liegt.

Kuhn erkennt den gegen Günther erhobenen Vorwurf, derselbe fasse das göttliche Sein zuerst als blindes unbestimmtes Sein, als bloße Möglichkeit des Selbstbewußtseins auf, so lange als begründet an, als Günther die Vorstellung eines Processes des göttlichen Geistwerdens als adäquate, rein speculative geltend macht, erklärt sie aber zulässig als bloß analogisch wahre und unvollkommene.[4])

Die Frage ist, ob diese Analogie auf Gott Anwendung findet oder nicht. Genug, daß Kuhn in der Richtung dieser Analogie das Verständniß der Trinitätslehre sucht, um das Urtheil zu motiviren, daß er es in einer verkehrten Richtung thut, in einer Richtung, die nur zu Irrthümern führen kann; denn die Analogie des vom Ansich- zum Fürsichsein erhebenden, zum Bewußtsein durchringenden Geistes in ihrer Anwendung auf Gott ist nicht bloß eine dem Gegenstande nicht schlechthin angemessene (wie Kuhn will), sondern eine demselben schlechthin unangemessene, deßhalb ganz von Gott auszuschließende Vorstellung.

So hat denn das Streben, vom Standpunkte der Vernunft aus die Erkennbarkeit des Trinitätsgeheimnisses zu erzielen, selbst da,

---

[1]) A. a. O. S. 571.

[2]) S. 585.

[3]) Ebend.

[4]) A. a. O. S. 647.

wo man das Geheimniß bis zu einem gewissen Grade zu wahren suchte, zu nichts Anderem als dem Caput mortuum modernen Weisheit geführt, daß das Licht der Erkenntniß und des Geistes aus dem Dunkel („der Dämmerung des Naturlebens" bei den naturalistischen Pantheisten) erblühe! [1])

Hier bewährt sich das Wort Tertullians, daß wir über Gott nicht von Philosophen belehrt werden, und die Klage des Papstes Gregor IX. findet Anwendung über diejenigen, deren Seele „non potest in crassitudine delectari, eo quod anima sitibunda et arida aquis Siloe currentibus cum silentio non potatur, sed eis potius, quae de torrentibus philosophicis hauriuntur, de quibus dicitur: quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae." [2])

Das bisher erreichte Resultat ist ein negatives. Die göttlichen Processionen können nicht als Momente eines göttlichen Geistwerdungs- oder Personificirungsprocesses gedacht werden. Es erhebt sich aber mit verstärkter Macht die Frage: Worin haben wir das Verständniß dieser Processionen zu suchen?

Der Sinn des Geheimnisses.

Wir knüpfen zur Beantwortung dieser Frage dort an, wo wir den Faden der theologischen Schlußfolgerungen aus der positiven Kirchenlehre liegen gelassen haben. Nach dem dort Gesagten, dürfen die göttlichen Processionen nicht als die Bedingungen des göttlichen Erkennens und Wollens, sondern müssen als immanente und nothwendige Folge der unendlichen Fülle der Erkenntniß und Liebe Got-

[1]) S. Kuno Fischer, Fichte, S. 518. Uebrigens ist die unvergleichlich größere Feinheit der Kuhn'schen Ausführung des modernen Gedankens von der Bewegung im Absoluten nicht zu verkennen. Aber auch sie trägt Etwas, was nur vom endlichen Geiste gelten kann, auf den unendlichen über. Nur dem endlichen Geiste, der nicht in sich die Quellen des Lebens findet, ist es wesentlich, durch Herausgehen aus sich, oder in einem Andern, erkennend und wollend sich selbst zu gewinnen, in Erkenntniß und Liebe des Unendlichen sich zu erweitern und so gewissermaßen die Schranken seiner Endlichkeit zu durchbrechen. Aber diese Selbstentäußerung und Selbsterweiterung ist nur möglich, weil ein Höheres, das universale Gut über ihm steht, dem es sich hingebend, statt in Selbstsucht zu erstarren, zu Licht und Leben sich erschließt. Vom endlichen (menschlichen) Geiste, nicht vom unendlichen gilt: „Durch Nacht zum Licht."

[2]) Denzinger, Ench. n. 379.

tes gefaßt werden: Der Vater zeugt den Sohn, nicht um zur Selbsterkenntniß zu gelangen, sondern als den Ausfluß seiner ewig vollendeten Erkenntniß, als das Wort, in welchem er diese Erkenntniß ewig affirmirt.

Analog hauchen Vater und Sohn den heiligen Geist nicht, um in einem Andern sich selbst erst liebend zu gewinnen, zum Selbstbesitz in freier Selbstbestimmung durchzubrechen, sondern um die Kraft nnd Fülle ihrer Einen, ewig vollendeten Liebe und Güte in einen Anderen auszuhauchen, in diesem Anderen zu affirmiren.

Die Zeugung des Sohnes. Analogie des menschlichen Erkennens.

Reflektiren wir zunächst auf die erste Procession, auf die Zeugung des Sohnes, so wissen wir, daß dieselbe als eine rein geistige in der Weise des Erkennens sich vollzieht: der Sohn wird gezeugt als das Wort des Vaters. Es tritt uns aber hier ein bemerkenswerther Unterschied des göttlichen vom menschlichen Erkennen entgegen. Das letztere nämlich kann, insofern es durch einen Uebergang aus der Potenz in den Akt sich vollzieht, als geistige Zeugung gefaßt werden; denn der menschliche Geist erkennt dadurch, daß er ein Bild des Erkannten in sich erzeugt, dem Erkannten sich actu verähnlicht. Diese Fähigkeit aber, die intelligible Welt in sich wiederzuspiegeln, sein beschränktes Sein zur Fülle des Erkennbaren zu erweitern, besitzt er weder durch sein Wesen, noch durch die schöpferische Mitgift eingeborner Erkenntnißformen, sondern erlangt sie durch die vom thätigen Verstande zubereiteten Phantasmen, indem er sich von diesen Spiegelbildern der Erscheinungswelt zu dem darin latenten Intelligiblen erhebt.

Analogie des rein geistigen Erkennens.

Nicht minder sind wir berechtigt, das Erkennen des reinen Geistes als geistige Zeugung zu fassen. Denn obwohl in Bezug auf den Ursprung der Erkenntniß von Anderem sowohl als den der Selbsterkenntniß zwischen dem reinen und dem menschlichen Geiste ein bedeutsamer Unterschied obwaltet, so gilt doch von beiden, daß das Erkennen in ihnen unterschieden vom Wesen eine zu diesem hinzukommende Vollkommenheit, folglich Erscheinung und daher auch eine Art geistiger Zeugung ist.

Betrachten wir zuerst die rein geistige Selbsterkenntniß, so erkennt sich der reine Geist unmittelbar durch und in seinem eigenen Wesen ohne reale Scheidung und Unterscheidung, weil er unmittelbar durch sich selbst intelligibel ist, während der menschliche Geist zur Erkenntniß seines Wesens nur durch Reflexion auf seine Erscheinungen gelangt und so nur mittelbar aus diesen sich erkennt. Dessenungeachtet ist die Erkenntniß des Engels nicht eins mit seinem Wesen, sondern eine zu diesem hinzukommende Bestimmtheit, Erscheinung, weil zwar seine Selbsterkenntniß, nicht aber all sein Erkennen in seinem Wesen den zureichenden Grund findet. Reflektiren wir nämlich weiterhin auf die objektive Erkenntniß des reinen Geistes, so beruht diese zwar nicht auf einer Einwirkung der Objekte, findet aber auch nicht ihren Totalgrund (ratio totalis) in seinem Wesen, das beschränkt ist, sondern beruht auf eingeschaffenen Erkenntnißformen, die sich offenbar wiederum als etwas zum Wesen Hinzukommendes, als Erscheinung verhalten. Aus diesem Grunde nun kann auch das rein geistige Erkennen als ein geistiges Zeugen gefaßt werden; denn da kein einzelnes Erkenntnißbild die ganze Fülle des Erkennbaren auszudrücken vermag, so ist auch im vollkommensten reinen Geiste, der durch die einfachsten intelligiblen Species erkennt, ein Wechsel der Gedanken, und daher ein Uebergang von Potenz in den Akt, zwar nicht der des Unwissenden zum Wissenden, aber doch das actu nicht Betrachtenden, und insofern der Akt des Erkennens ein Zeugen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist im geschaffenen Geiste die Erkenntniß gezeugt aus der Natur in entfernterer Weise aus der Wesenheit als dem Grund der Potenz, in näherer aus der entweder durch eingeschaffene Ideen oder durch das Zusammenwirken des thätigen Verstandes mit dem Sinnenbild habituirter Potenz. Die Erkenntniß selbst aber ist nicht minder zeugend, denn das verbum mentis, in welchem der Geist sich oder Anderes erkennend ausspricht, fällt, da es mit der Aktuirung der Erkenntnißkraft, d. i. der aktuellen Erkenntniß ein und dasselbe ist, mit dieser zusammen.

Unterschied vom göttlichen Erkennen. Das letztere nicht erzeugt, sondern erzeugend.

Anders in Gott. In ihm ist nicht bloß die Selbsterkenntniß eine schlechthin unmittelbare, durch keinerlei reale Scheidung oder

Unterscheidung bedingte, vielmehr durch die Aktualität und Intelligibilität seines unendlichen Wesens unmittelbar gegebene, sondern sein Wesen ist die Wirklichkeit alles Erkennbaren, erschöpfender Grund all seines Erkennens. In ihm ist folglich Erkennen und Sein eins und dasselbe, also auch das Erkennen nicht erzeugt oder producirt, sondern vielmehr selbst produktiv, und das (dem Dogma zufolge) aus diesem unendlich aktuellen Erkennen emanirende Wort macht nicht erst das zeugende Princip erkennbar oder erkannt, sondern affirmirt die Unendlichkeit jener Erkenntniß als der substantielle hypostatische Ausdruck derselben. Das letztere, weil das in Gott gezeugte Wort nicht ideales Bild, nicht Erscheinung sein kann, sondern nothwendig real und subsistent, und im Gegensatze zum zeugenden Geiste (mens generans, wie der heilige Bonaventura im Anschluß an den heiligen Augustin sich ausdrückt) eine besondere Hypostase und von jenem verschiedene Person ist. Eine Zeugung, die deßhalb, weil sie keine Potentialität zur Voraussetzung hat, nur als ewig aktualer Gegensatz des Erzeugenden zum Erzeugten zu denken ist.

Als substantielle und geistige ist die Zeugung in Gott Zeugung im vollkommensten Sinne und ihr Princip heißt mit Recht „Vater,“ sowie ihr Produkt „Sohn“.

Wahrheit und Substantialität dieser geistigen Zeugung.

So zeigt uns denn das Dogma in Gott das Verhältniß der Pietät, in der durch geistige Zeugung vermittelten Mittheilung göttlicher Natur, als das vollkommenste Abbild aller Vaterschaft in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung, in unerreichbarer Vollkommenheit Alles das in sich vereinigend, was in gebrochenem Strahle und zerstreut im Geschöpfe sich findet. (Eph. 3, 15: Ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur.) Die Substantialität der physischen Zeugung verbindet sich in ihr mit der Reinheit, Immaterialität und Immanenz der geistigen, und wenn wir auf dem Gebiete des Geistes wiederum das Aufleuchten des immanenten Geisteslebens mit der Entzündung geistigen Lebens in Anderen wie immanente von transeunter geistiger Zeugung unterscheiden, so ist die ewige Zeugung beides zumal, ein Aussprechen des Wortes, eine Ausprägung der geistigen Fülle in einem Anderen und für einen Anderen, aber doch im sprechenden Geiste selbst, weil dieser, indem er sich im

Wort und für das Wort ausspricht, nicht aus sich heraustritt, sondern in sich bleibt wegen der unbegreiflichen Wesenseinheit des Erzeugten mit dem Erzeuger. [1])

Die Hauchung des heiligen Geistes.

In analoger Weise ist der Sinn der zweiten trinitarischen Procession zu bestimmen. Günther betrachtet den heiligen Geist als Subjekt-Objekt, gleichsam als das Moment, in welchem Gott aus der Veräußerung in der Zeugung des Sohnes zu sich selbst zurückkehrt, selbstbewußt wird.

Kuhn erkennt in der Procession des heiligen Geistes die Bedingung der göttlichen Freiheit; wie Gott zur Selbsterkenntniß gelangt, indem er sich in einem Anderen, dem Sohne, erkennt, so erhebt er sich zum Selbstbesitz, indem er sich in einem Anderen, dem heiligen Geiste, will. Darnach wäre der heilige Geist die Bedingung, nicht der Ausfluß und die Affirmation oder das Siegel der ewig vollendeten göttlichen Liebe.

So unhaltbar diese Erklärungen sind, so richtig bestimmt Scheeben den heiligen Geist als den Hauch, in welchem „zwei göttliche Personen aus der absoluten Einheit und Fülle ihres gemeinschaftlichen Herzens ihre Liebe absolut wirksam erweisen, indem sie jene Einheit auf eine dritte Person übertragen."

Wie der Vater seine Erkenntniß dadurch affirmirt, daß die Fülle derselben in einen Andern, seinen Sohn, ausgießt, so affirmiren Vater und Sohn ihre eine überquellende Liebe dadurch, daß sie dieselbe in eine dritte Person überströmen.

Unterschied der beiden Processionen.

Vergleichen wir aber beide Processionen unter einander, so werden wir auch die Möglichkeit finden, ihren Unterschied näher zu bestimmen, insbesondere die Frage zu beantworten, warum nicht auch die zweite Procession, obgleich auch sie innergöttliche Naturmittheilung ist, als Zeugung begriffen und bezeichnet werden darf.

Der heilige Thomas behandelt die Frage 1. qu. 27, a. 4. der theologischen Summa. Der Gang der von ihm gegebenen Lösung ist folgender: Der Sohn geht aus dem Vater hervor per modum

---

[1]) Scheeben, a. a. O. S. 80 ff.

cognitionis, der heilige Geist dagegen aus Vater und Sohn per modum amoris. Nun ist aber nach der ersten Procession, der processio Verbi, das Erkannte im Erkennenden durch das Bild, die Aehnlichkeit des Erkannten; daher ist in Gott dessen Wort, wegen der Einheit von Sein und Erkennen nicht bloß ähnlich, sondern vollkommen gleich, consubstantiell dem Sprechenden ist der Hervorgang des Wortes wahrhaft Zeugung. Anders die processio amoris, das Geliebte ist als solches im Liebenden nicht durch das Bild des Geliebten — dieses ist vielmehr die Voraussetzung der Liebe —, sondern durch den Zug, die Expansivkraft, durch welche der Liebende nach dem Geliebten strebt, oder durch die Hingabe, mit welchem der Liebende im Geliebten ruht. Der überquellende Strom, der unendliche Hauch dieser Liebe aber ist der heilige Geist, der freilich ebenso wesenseins ist mit dem Vater und Sohn, wie der Sohn wesenseins ist mit dem Vater, jedoch aus einem andern Grunde, nicht als ein reales, substantielles Bild, sondern als der trotz der relativen Verschiedenheit in Gott bleibende und daher subsistente Liebeshauch, weßhalb er auch nicht durch Zeugung, sondern, wie wir in Ermangelung eines specielleren biblischen Ausdruckes sagen, durch Hauchung (spiratio) aus Vater und Sohn hervorgeht.[1])

Der Name der dritten Person.

Aus dieser Verschiedenheit der Hauchung und Zeugung erklärt sich auch der eigenthümliche Name der dritten Person — Spiritus sanctus. Spiritus, Geist, ist hier als Odem zu fassen, als Hauch des Lebens und der Liebe; denn der heilige Geist ist der Lebens- und Liebesodem, in welchem das eine Leben und die eine Liebe des Vaters und Sohnes sich aushaucht und überquillt, Band und Siegel dieser Liebe. Das Prädikat „Heilig" aber drückt die Erhabenheit, Festigkeit und Reinheit dieses Bandes aus.[2])

---

[1]) Aus dem den beiden Processionen gemeinsamen Begriff der Wesensmittheilung läßt sich daher nicht schließen, daß auch die zweite Zeugung sei, da der Grund der Wesensmittheilung in beiden verschieden ist; denn die zweite Procession ist nicht schon als solche durch die Weise, in der sie sich vollzieht, Wesensmittheilung, sondern um des Subjektes willen, worin sie sich vollzieht.

[2]) S. Scheeben, S. 103 ff.

Der heilige Geist procedirt aus der Natur des Willens.

Zwischen der thomistischen und scotistischen Schule wurde die Frage controvertirt, ob der heilige Geist natura oder voluntate aus Vater und Sohn procedire. Die Thomisten entschieden sich für den ersten, die Scotisten für den letzten Theil der Alternative. Die Letzteren beriefen sich darauf, daß der Wille auch in seinen Wesensakten nicht einer Naturnothwendigkeit, sondern dem Zuge des Wohlgefallens folge, die Liebe (als Grundwollen) also gewissermaßen frei und nothwendig zugleich erfolge. Der Widerspruch der Schulen löst sich auf, wenn wir mit dem heiligen Thomas sagen, der heilige Geist procedire zwar aus dem Willen, aber aus der Natur des Willens und procedire daher nothwendig, jedoch nicht aus blindem Naturdrang, wie ja auch die erste Procession, die Zeugung, obwohl sie per naturam geschieht, zwar nicht ex voluntate (d. h. hier neque voluntario neque ex libero), aber doch cum voluntate ist.[1])

Zusammenfassung der gewonnenen Resultate.

Nach Allem, was wir bei den früheren dogmatischen und gegenwärtigen speculativen Erörterungen über die trinitarischen Processionen gesagt haben, sind dieselben nicht als die Momente eines göttlichen Naturprocesses, nicht als eine auf reale Unterschiede in der göttlichen Natur selbst gegründete Bewegung zu fassen, kurz, nicht als die Bedingungen des absoluten Geistseins. Bewegung, Proceß kann in der göttlichen Natur auch nicht als fließendes, ewig aufgehobenes Moment, weder mit rein speculativer, noch auch nur analogischer Bedeutung (das erstere gilt gegen Günther, das letztere gegen Kuhn)[2]) gedacht werden. Vielmehr sind die Processionen in Gott die gleichsam übergreifenden Folgen der unendlichen Aktualität des absoluten göttlichen Geistseins in ewig vollendetem Erkennen und Wollen. Diese Auffassung allein vermag den geheimnißvollen Charakter des Dogma's zu wahren. Sie löst aber auch den Einwurf, warum, wenn der Sohn aus der Erkenntniß und der heilige Geist aus dem Willen des Vaters und Sohnes hervorgeht, nicht auch die Erkenntniß

---

[1]) S. Th. 1. qu. 41. a. 2. Vgl. Scheeben, S. 101 ff.

[2]) Vergleiche dessen Trinitätslehre, S. 647.

des Sohnes zeugend und die Liebe des heiligen Geistes produktiv ist. Denn die Erkenntniß des Sohnes ist wesentlich eins mit der des Vaters und die Liebe des heiligen Geistes ist wesentlich eins mit der des Vaters und Sohnes, aber jene Erkenntniß ist im Vater zeugend (mens generans), im Sohne erzeugt (verbum nascens), und diese Liebe in den beiden ersten Personen producirend, in der dritten producirt.

Die notionellen Akte nicht reflexe Akte.

Wir haben uns in unserer bisherigen Entwicklung durchweg an die großen Theologen der Vorzeit angeschlossen. Gegen ihre speculative Auffassung hat man den Einwurf erhoben, daß sie Zeugung und Hauchung als reflexe Akte der betreffenden Personen betrachten und folglich dem Subordinatianismus zusteuere, nach welchem der Vater allein der eine wahre Gott ist.[1]) Der dem heiligen Anselm und dem heiligen Thomas gemachte Vorwurf ist ungerecht. Die Zeugung ist denselben nicht ein Akt der reflexen Erkenntniß des Vaters als einer fertigen Person, noch die Hauchung ein Akt des auf sich selbst reflektirenden Willens des Vaters und Sohnes; denn der Vater ist Vater nur im Gegensatze zum Sohne, wie der Sohn nur im Gegensatze zum Vater; der Akt der Zeugung ist sonach auch nach jenen Theologen, wie wir schon früher gesehen, ein personificirender Akt für Vater und Sohn zugleich. Wenn aber gleichwohl der Akt der Zeugung auch als ein persönlicher gefaßt wird, so ist damit nicht mehr und nichts Anderes gesagt, als daß das Princip derselben — und Analoges gilt von der zweiten Procession — ohne jede Bewegung in reinster Aktualität, wenn auch in relativem Gegensatze zu Anderen persönlich ist.

Da eine weitere Entwicklung der hier angedeuteten Gedanken über die der Schule gesetzten Schranken hinausführen würden, begnügen wir uns, auf die schönen Ausführungen Scheeben's in seinem öfter angeführten Buche zu verweisen und wenden uns dem letzten Theile unserer Aufgabe, der Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses in dem Gesammtinhalte der Offenbarung, zu.

---

[1]) Kuhn, a. a. O. S. 606 ff. S. 616 ff.

3. Verhältniß der Trinitätslehre zu dem Gesammtinhalte der christlichen Offenbarung.

Die unendliche Aktualität und Fülle des göttlichen Geisteslebens affirmirt sich und erweist sich wirksam in der innergöttlichen Mittheilung göttlicher Natur durch geistige Zeugung und Willensbewegung — dies ist das Resultat der bisherigen Untersuchung. Diese Mittheilung göttlicher Natur und göttlichen Lebens setzt sich jedoch nicht mehr in nothwendiger, sondern in absolut freier Weise fort nach Außen in der übernatürlichen Ordnung — dies die Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses in der Offenbarung, eine Bedeutung, durch die es auch theoretisch als das Fundamentalgeheimniß des Christenthums sich erweist. Diese Bedeutung aber erschließt sich nicht dem rein natürlichen Menschen, dem die göttlichen Geheimnisse verborgen sind, sondern nur demjenigen, den ein höherer Strahl berührt und aus der geschöpflichen Befangenheit erhoben hat, dem übernatürlich gläubigen Gemüthe.

Der heilige Bonaventura sieht den Grund des Trinitätsgeheimnisses darin, daß es uns von Gott auf das Erhabenste und Frömmste denken lehrt: Fides dictat de Deo esse sentiendum altissime et piissime. Das Geheimniß der Trinität zeigt uns in Gott das Verhältniß der Pietät in der reinsten und vollkommensten Gestalt als das Vorbild aller Vaterschaft hienieden, insbesondere als wirkenden und vorbildlichen Grund der Erhebung des vernünftigen Geschöpfes zur K i n d s c h a f t G o t t e s. Schon darin, daß Gott den geschaffenen Geist in das innerste Geheimniß seines unendlichen Lebens einweiht, behandelt er ihn nicht mehr als das, was er von Natur ist, als Knecht, sondern als Freund (Joh. 15, 15), als Kind, das er berechtigt, Genosse seines Tisches zu sein, theilzunehmen an seiner eigenen, unendlichen Seligkeit.

In Folge einer überschwänglichen, durch den Willen der natürlichen Weltordnung nicht geforderten Liebe beschließt Gott, das vernünftige Geschöpf zur unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm zu erheben, es aufzunehmen in die Theilnahme seines trinitarischen Lebens und dessen überströmende Seligkeit. Die hiedurch indicirte Bewegung

überfließender, göttlicher Liebe beginnt mit der Berufung der Engel und Menschen zu dem übernatürlichen Endziel der Anschauung Gottes, steigert sich in Folge des Falles der letzteren, nicht etwa als nothwendige Consequenz eines inneren wesentlichen Zusammenhanges, sondern, Dank jener Weisheit und Liebe, die selbst das Böse zum Anlaß höherer Entfaltung des Guten benützt, zum Höhepunkte übernatürlicher Offenbarung in der Menschwerdung, um von ihm aus als Quell- und Mittelpunkt die gefallene Menschheit zu erneuern und ihr in Wahrheit und Gnade die Fülle göttlichen Geisteslebens zu erschließen, und sie der endgültigen Verklärung entgegen zu führen. In dem Strome dieser übernatürlichen Lebensbewegung leuchtet dem gläubigen Auge der Abglanz der immanenten göttlichen Lebensfülle in den trinitarischen Processionen entgegen. In der Incarnation tritt eine individuelle menschliche Natur in dasselbe Verhältniß zum Vater, in welchem die zweite Person durch die Zeugung ewig zu ihm steht; denn auch nach der angenommenen Natur ist der Logos wahrhaft und im eigentlichen Sinne Sohn Gottes (Filius Dei naturalis); und nach dem Vorbild des Sohnes, der ihm, wie der Apostel mit wunderbarer theologischer Bestimmtheit sagt, dem Fleische nach aus dem Samen David's geworden ist (Röm. 1, 3), wie durch die Kraft des aus seinem Opfertode strömenden Lebens (1. Joh. 5, 6) gewinnt der Vater im heiligen Geiste neue Söhne durch Gnade, an deren Heiligung und Verklärung die Herrlichkeit des Sohnes (Röm. l. c. 4) und dadurch auch des Vaters und der gesammten Trinität zur Offenbarung kommt.

So tritt die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes, die in der rein natürlichen Schöpfung nicht zur Offenbarung gelangen konnte, in der übernatürlichen Ordnung hervor. Der Wiedergeborne trägt die Signatur des Vaters, indem durch die heiligmachende Gnade seinem innersten Wesen das leuchtende Bild der göttlichen Natur aufgeprägt ist; er trägt die Signatur des Sohnes als Kind Gottes und indem er in lebendigem Glauben die ewige Weisheit, das Wort Gott in sich ausprägt; er trägt endlich die Signatur des heiligen Geistes, dessen Lebensodem ihn durchweht, durch den die Liebe Gottes in den Herzen seiner Kinder ausgegossen ist (Röm. 5, 5), der in ihm wie in seinem Tempel wohnt, ja in ein ganz persönliches, bräutliches Verhältniß zu ihm tritt. Hinwiederum aber ist das übernatürliche göttliche Leben, das im Wiedergebornen aus Christus im

heiligen Geiste strömt, das lebendige Zeugniß der Gottheit seiner Urheber, des Sohnes und des heiligen Geistes (1. Joh. 5, 8).

Auf diese Weise wird die Seele erst wahrhaft zu einem Ebenbilde des Dreieinigen, indem, wie Augustin verlangt, die drei Momente, in deren Rahmen ihr geistiges Leben sich entfaltet, memoria, intelligentia und amor, einen ewigen, wahrhaft göttlichen und das Bild Gottes wiederstrahlenden Inhalt empfangen. Nach diesem heiligen Lehrer nämlich trägt die Seele zwar schon in ihrer geistigen Natur, in dem Unterschied der memoria als der durch das Zusammenwirken des thätigen Intellekts mit der Sinnenwelt befruchteten Wurzel alles geistigen Lebens, der intelligentia, in der der Inhalt der memoria zur wirklichen Erkenntniß, zum verbum mentis sich ausprägt, und des amor ein gewisses Bild des dreieinigen Gottes. Aber dieses Bild ist noch ein schwacher Schattenriß — imago quaedam incomparabiliter impar — und wird erst zum wahrhaften, ähnlichen Ebenbilde, wenn memoria, intelligentia und amor einen ewigen, specifisch göttlichen Inhalt in sich aufnehmen, den allein die übernatürliche Wiedergeburt verleiht. Wir glauben nicht würdiger unsern Gegenstand beschließen zu können, als mit den diesen Gedanken aussprechenden Worten des großen Lehrers, die wir nicht anführen wollen, ohne das Bedauern auszudrücken, aus der reichen Fundgrube seiner trinitarischen Forschungen nicht mehr mittheilen zu können: Meminerit illius, qui semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit. . . . Hanc veritatem, si mens in se per memoriam conceperit, assimilabitur aeterno Patri gignendo eam per Verbum intellectus sui, quod et illius Verbi, quod erat in principio apud Deum, imaginem in se habebit. Hoc Verbum mente expressum amando conformabitur homo illi amori, qui in Deo caritas est. (De Trinitate.)

Zweiter Theil.

Lehre von Gott dem Schöpfer.

Ueberleitung zum zweiten Haupttheil des dogmatischen Systems.

Grundgedanke und Resultat all desjenigen, was wir in dem ersten Haupttheil des dogmatischen Systems erörtert haben, lassen sich zusammenfassen in der als specifisch christlich erkannten Idee einer immanenten, aus der schlechthin aktuellen Fülle des göttlichen Erkennens und Wollens quellenden Mittheilung der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens.

In dieser Idee haben wir auch den Schlüssel für das Verständniß des zweiten Haupttheils des dogmatischen Systems zu suchen. Derselbe behandelt die übernatürliche Natur- und Lebensmittheilung Gottes nach Außen, deren Mittel- und Höhepunkt die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist.

Diese göttliche Natur- und Lebensmittheilung haben wir zunächst in ihrer Grundlegung, oder mit anderen Worten, wir haben vor Allem die Gründung der übernatürlichen Ordnung in's Auge zu fassen.

Da aber die übernatürliche Ordnung die natürliche zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat, und das Verständniß der ersteren von der richtigen Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem die letztere zu Gott steht, abhängig ist, so hat die göttliche Offenbarung eine Reihe von Bestimmungen über die natürliche Ordnung in sich aufgenommen, die an sich zwar den Gesichtskreis der natürlichen Vernunft nicht überschreiten, aber doch, aus den angegebenen Gründen, von dem Theologen behandelt werden müssen.

Wir begegnen hier einem ähnlichen Verhältniß, wie wir es zwischen dem Inhalt der allgemeinen und der specifisch theologischen Gotteslehre fanden. Wie der Glaube den Inhalt der natürlichen Erkenntniß von dem göttlichen Sein in sich aufgenommen, um uns dasjenige, was wir zwar auch aus uns selbst haben können, thatsächlich aber nie ganz und in voller Reinheit besitzen würden, so umfaßt derselbe auch die der Vernunft erreichbaren Bestimmungen über das Wirken Gottes nach Außen.

Bei Behandlung dieser Bestimmungen werden wir die nämliche Methode befolgen, die wir schon in der allgemeinen Gotteslehre angewendet haben, d. h. nicht nur zunächst und hauptsächlich aus dogmatischen Erkenntnißquellen schöpfen, sondern auch überall die Beziehungspunkte hervorheben, welche diese der Vernunft und dem Glauben zugleich angehörenden Wahrheiten zur Möglichkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Ordnung haben.

Eintheilung des Traktats.

Nehmen wir zu den bereits hervorgehobenen Theilen unseres Gegenstandes (die Gründung der übernatürlichen Ordnung — die von letzterer vorausgesetzte natürliche Ordnung) noch den im Reiche der Vernunftwesen erfolgten Abfall von der übernatürlichen Ordnung hinzu, so ergibt sich uns folgende Eintheilung desselben:

1) Die (negative) Fundamentirung der übernatürlichen Ordnung durch Schöpfung, Erhaltung und Leitung der natürlichen als ihrer wesentlichen Voraussetzung.

2) Die positive Gründung der übernatürlichen Ordnung durch Erhebung der vernünftigen Geschöpfe zur Kindschaft und Freundschaft Gottes.

3) Der Abfall von der übernatürlichen Ordnung von Seite eines Theils der reinen Geister, sowie des Menschen, insbesondere die Sünde und der Sündenzustand des letzteren (peccatum originale).

Wie die Schöpfung das Fundament wird für die Offenbarung der über sie in einer alle Ahnung übertreffenden Weise hinausgehenden überschwänglichen göttlichen Liebe: so wird auch der Sündenzustand der Menschheit zum Anlaß und Substrat noch reicherer Entfaltung derselben, nunmehr zugleich als Barmherzigkeit sich erweisenden übernatürlichen göttlichen Liebe.

So führt uns der dritte Theil unseres Gegenstandes, die dogmatische Lehre von der Sünde, hinüber zu den übrigen Partien des dogmatischen Systems: der Erlösung, Heiligung und Vollendung.

Das apostolische Symbolum und die daran sich anschließenden, es erweiternden kirchlichen Symbole vermitteln den Uebergang von dem Bekenntnisse des dreieinen Gottes zu dem des göttlichen Wirkens nach Außen in Gründung und Vollendung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung dadurch, daß sie an das Bekenntniß des Vaters die Schöpfung, an das des Sohnes die Erlösung, und an das des heiligen Geistes die Heiligung anschließen.

Appropriation.

Diese Beziehungen, in welche die einzelnen göttlichen Personen zu besonderen Thätigkeiten nach Außen gebracht werden, sind im Sinne der Appropriation zu nehmen, über deren Begriff wir uns an anderer Stelle ausgesprochen haben.[1]) Diese Bemerkung gilt indeß von den beiden letztgenannten Thätigkeiten (Erlösung und Heiligung) nur, wenn man sie präcis als solche, als Thätigkeiten, nimmt; denn betrachtet man z. B. das Grundgeheimniß der Erlösung, die Menschwerdung, so schließt sie ein persönliches, dem Sohne ausschließlich zukommendes Verhältniß in sich: ein Verhältniß, das zwar durch die Eine Wirksamkeit der drei göttlichen Personen bewirkt wird, an sich selbst aber Einer derselben, dem Sohne, eigenthümlich ist. Aehnliches gilt von der Heiligung, die ebenfalls, als göttliche That, ein Werk der ganzen Trinität ist, nichtsdestoweniger aber eine ganz besondere Beziehung zur Person des heiligen Geistes in sich schließt.

System der Appropriationen.

Wir ergreifen die durch die Worte des Symbolums: „In Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae" gebotene Gelegenheit, um eine systematisch geordnete, wenn auch nicht völlig erschöpfende Uebersicht über die wichtigsten Appropriationen zu geben. Um aber zuerst die früher aufgestellte Begriffsbestimmung der Appro-

---

[1]) Trinitätslehre. S. oben S. 130.

priation noch einmal in's Gedächtniß zu rufen, setzen wir die Erklärung des heiligen Bonaventura hieher: Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, scilicet trium personarum.

1) Patri appropriatur unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas.

Aus dieser ersten geht eine zweite Reihe hervor:

2) Patri appropriatur aeternitas, Filio species in imagine, Spiritui sancto usus in munere.

Einheit und Ewigkeit.

Zur Begründung dieser Appropriationen bemerken wir, daß dem Vater die Einheit zugeeignet wird, weil er Urquell und primäres Princip in der Gottheit und insofern Grund (doch nicht der einzige) der Einheit der Personen ist; die Ewigkeit aber, weil er principium ist, quod non habet principium, oder, wie der heilige Bonaventura sich ausdrückt, quia caret omni conceptione et omni principio. Die Ewigkeit hat nämlich, wie der heilige Thomas erklärt, in quantum significat esse, non principiatum, Aehnlichkeit mit der Eigenthümlichkeit des Vaters, der Princip ist ohne Princip, eine Erklärung, durch die der irrthümlichen Auffassung vorgebeugt wird, als solle die Priorität des Vaters vor dem Sohne, die eine Priorität der Ordnung ist, auf das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit zurückgeführt werden.

Wahrheit und Schönheit.

Der zweiten Person werden Wahrheit und Schönheit (species in imagine) zugeeignet. Die Wahrheit, weil sie ihrem Begriffe nach Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande ist, im ewigen Worte aber der Vater sich so vollkommen ausspricht, daß dasselbe mit ihm, der es spricht, nicht bloß übereinstimmt, sondern absolut eins ist. Die Schönheit, weil im Sohne alle Elemente sich finden, welche die Schönheit der Dinge constituiren, Integrität, Ebenbildlichkeit und Glanz. In ihm ist die ungebrochene Ganzheit der Natur des Vaters; in ihm, als dem wesensgleichen Sohne, vollkommene Harmonie mit dem Vater; in ihm endlich, dem Worte, das Licht und der Glanz des Intellekts; denn das Wort

des Geistes ist gleichsam das Licht und der Abglanz der geistigen Natur.[1])

Güte und Genuß.

Dem heiligen Geiste endlich als dem persönlichen Ausfluß der Einen Liebe des Vaters und Sohnes, ihres unendlichen, schlechthin aktuellen Wollens, wird mit Recht die Güte, die das formale Objekt des Willens bildet, zugeeignet, und daher auch das uti, das nach der Erklärung des heiligen Thomas im weiteren Sinne zu nehmen ist, in welchem es auch das frui = cum gaudio uti, in sich schließt. Als die persönlich gewordene Liebe des Vaters und Sohnes ist nämlich der heilige Geist zugleich der Genuß, die süße Frucht dieser Liebe, gleichsam das gegenseitige uti und frui der liebenden Personen — der Genuß im Unterpfand der Liebe — usus in munere.

Aus den ersten beiden Appropriationen ergibt sich leicht folgende dritte:

Die causa efficiens, die causa exemplaris und die causa finalis.

3) Patri appropriatur ratio principandi, Filio ratio exemplandi, Spiritui sancto ratio finiendi.

Dem Vater wird hienach zugeeignet die causa efficiens, dem Sohne die causa exemplaris, dem heiligen Geiste die causa finalis. Hieher ist die bekannte Stelle des Apostels zu beziehen Rom. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula, womit man Rom. 5, 1. 2. Joh. 1, 3. Col. 1, 15. 16 vergleiche.

Nach der Erklärung des englischen Lehrers bezeichnet die Präposition „ex“ sonst wohl die Materialursache, die jedoch auf Gott keine Anwendung finden kann, zuweilen aber auch, und in unserem Falle die bewirkende Ursache, die Gott nach seiner Macht (potentia activa) zukömmt, und wie diese selbst, dem Vater appropriirt wird. Die Präposition „per“ aber drückt bald das Instrument, bald die Form aus, durch die das Agens wirkt; ein intelligentes Agens nun wirkt durch die Formen seiner Apprehensivkraft als den Vorbildern

[1]) S. Th. 1. qu. 39. a. 8.

für das zu Wirkende, oder durch **Weisheit und Kunst**; daher wird, wie die Weisheit, so auch die causa exemplaris dem göttlichen **Worte** appropriirt. Das „in quo“ endlich bezeichnet das Enthaltensein der Dinge in der göttlichen Güte, die Princip ihres Daseins und ihrer Erhaltung, sowie das Ziel ist, dem sie Gott zuführt, die causa finalis, die deßhalb, wie die Güte, dem heiligen Geiste zugeeignet wird.

In diesem und keinem anderen Sinne, also auch nicht in dem einer wesentlichen Verschiedenheit des Causalitätsverhältnisses, in welchem die göttlichen Personen zu den Dingen stehen, ist der Ausspruch des Apostels in die Bekenntnisse der Kirche übergegangen (z. B. Synod. V Constant. c. 1: Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia, et unus Dominus Jesus, per quem omnia, et unus Spiritus sanctus, in quo omnia); und man ist nicht berechtigt, deßhalb mit Staudenmaier[1]) von drei absoluten göttlichen Principien zu sprechen, da vielmehr in Absicht auf die Geschöpfe die drei göttlichen Personen numerisch Ein Princip bilden (unum universorum principium).

An die Appropriation der Principien a quo, per quod et in quo schließt sich die folgende an:

Allmacht, Allwissenheit, Wohlwollen.

4) Patri appropriatur omnipotentia, Filio omniscientia, Spiritui sancto benevolentia.

Der heilige Bonaventura leitet diesen Ternar aus dem vorhergehenden ab: quia a primo et summo principio fluit omne posse; a primo et summo exemplari fluit omne scire et ad summum finem tendit omne velle. Die erste und höchste Einheit, die eben darum, weil sie dieses ist, sich selbst auf's Vollkommenste besitzt (rediens supra seipsam reditione completa), ist unendliche Macht, Weisheit und Wohlwollen, und daher im umfassendsten Sinne Princip, Quelle **alles** Könnens, Wissens und Wollens.[2]) Die Zueignung an die einzelnen Personen ergibt sich aus den obigen Erklärungen von selbst.

---

[1]) Dogmatik. II. S. 630.

[2]) Breviloquium. I. c. 5.

Schöpfung, Erlösung und Heiligung.

Der Sinn endlich jener Appropriation, die sozusagen das Gerüste des Symbolums bildet, nämlich der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, als Thätigkeiten gefaßt, ist unschwer aus den bisher erörterten Zueignungen zu entnehmen. Obgleich der Begriff der Schöpfung, Weisheit und Güte zur wesentlichen Voraussetzung hat, und die Schöpfung nicht minder ein Werk dieser, als der Macht ist, so beruht derselbe formell doch auf dem Begriffe der Macht — denn Schaffen heißt „Hervorbringen aus Nichts", und ist daher die Schöpfung dem Vater zu appropriiren. Die Erlösung aber ist Widerherstellung und Erneuerung der Schöpfung nach ihrem Urbild im göttlichen Worte und wird daher dem Sohne zugeeignet, während die Zuwendung der Erlösung oder die Heiligung, die sich vor Allem in der Ausgießung der göttlichen Liebe in den Herzen vollzieht, dem heiligen Geiste zu appropriiren ist.

Positive Bestimmungen über die Schöpfung.

Die dogmatischen Bestimmungen über die Gründung der Dinge in ihrem Sein und Gutsein finden sich am vollständigsten und in zeitgemäßer Form ausgesprochen in dem Caput I der Constitutio dogmatica de fide des vaticanischen Concils und den dazu gehörigen Canones. Das erstere enthält eine Erweiterung der bezüglichen Bestimmungen der vierten Lateransynode, und lautet:

Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, immensum incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

Seinen präcisesten Ausdruck findet das Creationsdogma in den fünf Canones derselben Constitution:

1) Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium negaverit, anathema sit.

2) Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s.

3) Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s.

4) Si quis dixerit, res finitas, tum corporales tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituit rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s.

5) Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substaniam a Deo ex nihilo esse productas, aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum;

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s.

Das Capitel Firmiter fügt dem noch folgende Bestimmungen bei: Diabolus enim et alii daemones natura creati sunt boni; sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.

Es ist leicht, in den angeführten Texten die drei oben ausgeschiedenen Theile unseres Gegenstandes zu finden:

1) die Gründung des geschöpflichen Daseins in seiner dreifachen Bestimmtheit als geistiges, materielles und zusammengesetztes (menschliches) Sein;

2) die constitutio in bono der Geisterwelt;

3) den Abfall eines Theiles der letzteren und des Menschen.

I.

Fundamentirung der übernatürlichen Ordnung durch Gründung, Erhaltung und Leitung der natürlichen.

Wir haben die natürliche Ordnung zuerst in ihrem Verhältniß zu Gott, nämlich Gründung, Erhaltung und Leitung derselben zu betrachten, alsdann aber auch an sich, in ihren hauptsächlichen Gliedern — Engel und Mensch, soweit die geoffenbarte Lehre hierüber Bestimmungen enthält, in's Auge zu fassen.

I. Die natürliche Ordnung in ihrer Beziehung zu Gott.

A. Gründung der natürlichen Ordnung.

Das Creationsdogma, inwiefern zugleich Vernunftwahrheit.

Das Creationsdogma wird von den kirchlichen Theologen gemeiniglich unter jene Wahrheiten gerechnet, welche von der natürlichen Vernunft auch von ihren eigenen Principien aus erkannt werden können. Doch herrscht Uebereinstimmung unter ihnen nur, inwiefern man das Creationsdogma in seinem engsten Sinne, d. h. die Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts nimmt, während eine andere, vom Dogma damit in Verbindung gebrachte Bestimmung, die Schöpfung in initio temporis oder der zeitliche Anfang der Welt (novitas mundi) nach der Ansicht einiger der größten Theologen von der Vernunft nicht mit Sicherheit bewiesen werden kann, und deßhalb den im stricten Sinne theologischen Wahrheiten beizuzählen ist.

Mit dieser geschichtlichen Bemerkung steht die Ansicht des heiligen Thomas, die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses sei nothwendig gewesen, um über die Schöpfung der Dinge richtig zu denken, nur scheinbar im Widerspruch. Seine Worte sind die folgenden: Cognitio divinarum personarum fuit necessaria ad recte sen-

tiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse suo Verbo, excluditur error ponentium Deum produxisse ex necessitate naturae; per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, sed propter amorem suae bonitatis. Erwägt man nämlich, daß der englische Lehrer die Annahme eines naturnothwendigen Ursprungs der Dinge aus Gott, sowie die Lehre, die Schöpfung der Dinge entstamme irgend einem Bedürfnisse von Seite Gottes, auf dem Wege strenger Beweisführung aus rein vernünftigen Prämissen widerlegt,[1]) so drängt sich als einzig berechtigt die Erklärung der angeführten Stelle auf, daß darin nur von einer moralischen Nothwendigkeit die Rede sei gegenüber den thatsächlichen Irrthümern, in welche die von der Offenbarung isolirte menschliche Vernunft in Bezug auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt verfallen ist. Und in der That ist Nichts so geeignet, uns die unendliche Selbstgenügsamkeit Gottes und damit seine absolute Freiheit in der Schöpfung der Dinge zum Bewußtsein zu bringen, als jener von der Offenbarung uns gewährte Blick in das trinitarische göttliche Leben, das uns ebenso die Bedürfnißlosigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes, wie seine unendliche Macht, Güte und Vollkommenheit in potenzirtem Lichte schauen läßt.

Nothwendigkeit der Offenbarung des Creationsdogmas.

Obgleich deßhalb die christliche Lehre von der Erschaffung der Dinge aus Nichts durch strenge Vernunftgründe bewiesen werden kann, so bedurfte doch nirgends mehr als in unserem Falle die menschliche Vernunft des ihr von der Offenbarung vorgegebenen Facits, um das Dunkel zu erleuchten, in welches der Ursprung der Dinge gehüllt ist, und sie den Weg finden zu lassen, der von ihren eigenen Principien aus zu ihm zurückführt.

Denn schwieriger ist es, das ganz Unbekannte zu finden (ratio inventiva), als das Bekannte zu beweisen (ratio demonstrativa). Die Geschichte der Religion und der Philosophie liefert zu unserer Behauptung den Commentar; denn nicht einmal die aristotelische Philosophie, die sich durch einen so erhabenen Gottesbegriff auszeichnet,

---

[1]) S. Th. 1. qu. 19. art. 3.

hat das Wort „Schöpfung aus Nichts" ausgesprochen, so sehr dieselbe in der Consequenz ihrer Principien liegt, [1]) und durch die Behauptung der Ewigkeit der Materie und der Bewegung wenigstens den Schatten des Dualismus auf sich fallen lassen.

Wegen der oben berührten Differenz zwischen den Theologen bezüglich der Denknothwendigkeit des Weltanfangs halten wir die beiden Fragen der Geschöpflichkeit und Zeitlichkeit der Welt aus einander, indem wir es vorziehen, dieselben gesondert zu begründen.

Begriff der Schöpfung.

Schöpfung (creatio) im Sinne von Schaffen bezeichnet jene That Gottes, durch welche etwas, was nicht ist, nach seinem ganzen Sein gesetzt, aus dem schlechthinigen Nichtsein in das schlechthinige Sein versetzt wird. Creatio, definiren die Theologen, est productio rei ex nihilo sui et subjecti. Schöpfung in diesem Sinne heißt auch creatio prima im Gegensatz zur creatio secunda, womit die Ordnung und Ausschmückung (distinctio et ornatio) des Geschaffenen bezeichnet wird.

Wir behandeln unsern Gegenstand von Seite des geschaffenen Objekts (Geschöpflichkeit und Zeitlichkeit der Welt), dann von Seite des schaffenden Subjekts, in welch' letzterer Beziehung das Verhältniß der Schöpfung zu dem göttlichen Sein, Erkennen und Wollen, die Ewigkeit, Geistigkeit und Freiheit des Schöpfungsaktes in Frage und zur Erörterung kommen wird.

1. Die Schöpfung nach ihrem Objekt oder Terminus (Geschöpflichkeit und Zeitlichkeit der Welt).

1. Propositio.

Deus mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam ex nihilo creavit. De fide. Symb. Ap. „Credo in unum Deum Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae." Conc. Vatican. Const. de fide cap. 1. can. 5.

---

[1]) Vgl. Brentano, Psychologie 2c. Beil. über das Wirken des aristotelischen Gottes.

Erklärung des Fragepunkts.

1) Deus, d. i. das in absoluter Einfachheit unendlich vollkommene und unendlich selige erste Sein, oder auch die drei göttlichen Personen nach der ihnen gemeinsamen ungetheilten und untheilbaren Natur.

2) Mundus bezeichnet die Gesammtheit alles Dessen, was außer Gott ist, die universitas rerum. Sie stellt sich nach der Offenbarung dar als Himmel und Erde (als Gegensatz der geistigen und körperlichen Welt — res spirituales et materiales, Vatic. ein Gegensatz, der sich an dem sinnlichen des Irdischen und Himmlischen, des Oben und Unten reflektirt), Gen. 1, 1. Ebenso bestimmt der Apostel die Welt oder das All der Dinge durch das Unsichtbare und Sichtbare: Quoniam in ipso condita sunt universa et in coelo et in terra, visibilia et invisibilia . . . omnia per ipsum et in ipso creata sunt et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant. Col. 1, 17.

3) Ex nihilo. Die Proposition „aus" wird, wie der heilige Thomas 1. qu. 45. a. 1 ad 3 der theologischen Summa bemerkt, hier nicht gebraucht, um Etwas anzudeuten, was als Substrat dem Schöpfungsakte zu Grunde läge: haec praepositio „ex" non obsignat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: ex mane fit meridies i. e. post mane fit meridies. Das Nichts ist daher nicht im relativen Sinne als μὴ ὄν, beziehungsweises Nichtsein, zu nehmen, in welchem Sinne es von Plato und Philo für die ewige, gestaltlose Materie angewendet wurde, sondern im Sinne des schlechthinigen Nichtdaseins dessen, was durch Schöpfung gesetzt wird, als οὐκ ὄν. Das Nichts ist nicht der Stoff, das Objekt an dem sich die göttliche Schöpfermacht bethätigte und das die Wirksamkeit des Schöpfers in sich aufnähme, vielmehr wird durch die Bestimmung ex nihilo jedes solche Objekt oder Substrat ausgeschlossen (fit ex nihilo, i. e. non fit ex aliquo).

Die Schöpfung setzt keine passive Potenz voraus.

Es ist daher auch die der Böhme'schen Theosophie entsprossene Auffassung der Schöpfung aus Nichts als durch göttliche Thätigkeit bewirkten Aktuirung einer passiven Potenz ausgeschlossen, wie sie sich bei neueren Philosophen und selbst Theologen findet. Das Nichts

im Sinne des Dogma's ist nicht irgend welche Bestimmbarkeit (potentia passiva), sei es in Gott oder außer Gott, weder relative (zu allem körperlichen Sein), noch absolute (zu allem Sein), sondern das einfache Nichtsein, das negative logische Prius des Seins. Die Möglichkeit, die dem Geschaffenen seinem Begriffe nach als gesetztem, verwirklichtem Sein vorausgeht, ist deßhalb nicht passive Potenz, sondern die aktive der Schöpfermacht Gottes.

Doppeltes Moment im Begriff des Schaffens.

4) Creavit. Der Begriff des Schaffens enthält ein negatives und ein positives Moment, was in den erklärenden Zusätzen (secundum totam substantiam ex nihilo) hervorgeht. Das erstere besteht in der Negation jeglichen präexistirenden Stoffes, wodurch sich das Schaffen von der creatürlichen Zeugung, die eine Aktuirung der Materie aus und zu der Form des Zeugenden involvirt, unterscheidet. Das letztere besteht in der Setzung und Hervorbringung des ganzen Seins eines Dinges (secundum totam substantiam). Es leuchtet ein, wie das Schaffen sowohl als das geschöpfliche Zeugen von der ewigen göttlichen Zeugung, die in der Mittheilung der Substanz des Vaters besteht und aus der Substanz des Vaters geschieht, verschieden ist.

Nach diesen Erklärungen haben wir uns der positiven und speculativen Begründung des Creationsdogma's zuzuwenden.

Positive Begründung.

Zum Behufe der positiven Begründung präcisiren wir die Frage, um die es sich hier handelt, dahin: Lehrt die heilige Schrift deutlich und klar die Schöpfung aus Nichts im Sinne absoluter Substanzsetzung ohne präexistirendes Substrat, wie der Glaube der Kirche sie festhält?

Daß der Sinn der Worte Gen. 1, 1: Deus creavit coelum et terram, der sei: Deus creaturas de nihilo fieri jussit, beweisen, abgesehen von der Bedeutung des hebräischen Wortes בָּרָא im Gegensatze zu עָשָׂא, sowie abgesehen von dem Zusammenhange des Vers 1 mit dem folgenden (terra autem erat inanis et vacua), die auf jene Worte sich beziehenden Texte: Sap. 9, 1: Qui fecisti omnia verbo tuo. Ps. 32, 9: Ipse dixit et facta sunt.

Cf. Joan. 17, 5, und insbesondere die wichtige, das Dogma direkt und unzweideutig aussprechende Stelle 2. Macc. 7, 28: Pete, nate, ut aspicias ad coelum et terram, et omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων) fecit illa Deus.

Speculative Begründung.

Die Schöpfung aus Nichts war ein Dogma des orthodoxen Judenthums, und wurde von der christlichen Kirche gegenüber den verschiedenen Formen des gnostischen Dualismus mit Entschiedenheit festgehalten. Sie ist überdies auch die einzige, die Vernunft befriedigende Lösung der Frage nach dem Ursprung der Dinge, dem Verhältnisse zwischen Welt und Gott. Zwar meint Fichte,[1]) der Schöpfungsbegriff sei der Grundirrthum aller falschen Metaphysik, weil darin der Gegensatz von Gott und Welt vorausgesetzt sei; er beweist aber damit nur, daß ihm der richtige Schöpfungsbegriff ebenso unbekannt ist, wie ihm der wahre Gottesbegriff fehlt. Und wenn der jüngere Fichte[2]) meint, über die Schöpfung aus Nichts habe noch Niemand ein verständliches Wort vorgebracht, legt er damit seinerseits eine Probe jener vornehmen, affectirten Unbekanntschaft mit den tiefen und scharfsinnigen Bestimmungen und Resultaten der christlichen Philosophie ab, die in modernen philosophischen Kreisen nichts Ungewöhnliches ist.

Gegensätze: Dualismus.

Zwei einander entgegengesetzte, wenn auch vielfach in einander umschlagende Irrthümer sind es, die durch den Begriff der Schöpfung aus Nichts ausgeschlossen werden: Dualismus und Pantheismus. Bezüglich des ersteren können wir uns kurz fassen, da derselbe seine Bedeutung in unseren, vom Monismus beherrschten Tagen verloren hat. Der Dualismus in all' seinen Formen ist inconsequent, da die Annahme einer substantiellen Möglichkeit (Materie, potentia passiva) außer Gott, die das Substrat der göttlichen Thätigkeit bilden würde, nothwendig dahin drängt, die göttliche Aktualität und die Potenzialität der Materie als einander ergänzende und beschränkende Elemente in eine höhere Einheit aufzulösen, in die Einheit eines

---

[1]) Man s. Tübinger Quartalschr. 1843. S. 184.

[2]) A. a. O. S. 191.

Seins, das zugleich unendliche Aktualität und unendliche Potenzialität, d. i. Princip der Selbstsetzung und Selbstverwirklichung im Sinne des modernen Monismus ist.

Die Lehre des Aristoteles.

Mit Unrecht, wie uns scheint, hat man dem Aristoteles Dualismus vorgeworfen. Dieser Philosoph lehrt zwar die Ewigkeit, deßhalb aber noch nicht nothwendig das Nichtentstandensein oder Durchsichselbstsein der Materie, zwei Fragen, die nach der Ansicht der bedeutendsten Theologen wohl aus einander zu halten sind. Wie ihn sein Begriff Gottes als reiner Energie [1]) vor dem Irrthum derjenigen bewahrte, welche die Dinge aus der Macht entstehen lassen,[2]) so mußten ihn dieselben Principien, die ihn zu jenem Begriffe führten, davor bewahren, der Materie irgend welche Selbstständigkeit Gott gegenüber zuzuschreiben. Gott ist ihm wirkendes Princip und Ziel der Dinge, der körperlichen sowohl als der Intelligenzen; er wäre dies aber nicht, wenn Aristoteles die von modernen Erklärern ihm unterschobene Absurdität lehren würde, daß die Materie selbst sich ihrem Zwecke, der Gott ist, entgegen bewege. Eine nothwendige Consequenz seiner Principien ist demnach das Gesetztsein der Materie durch Gott oder das Geschaffensein derselben, eine Consequenz, die der Stagirite zwar nirgends direkt ausspricht, der er aber auch nirgends direkt widerspricht.[3]) Dasselbe Resultat ergibt sich aus dem aristotelischen Begriffe der Materie, die ihm nur beschränkte Möglichkeit, Substrat der entstehenden und vergehenden, nicht aller endlichen Wesen, und daher keineswegs absolute Potenzialität ist; nun scheint aber gerade die Annahme einer solchen außer Gott so gut ein Postulat des Dualismus zu sein, als die Annahme derselben in Gott ein Axiom des Pantheismus ist. Wenden wir uns, statt auf eine ausführlichere Widerlegung des Dualismus einzugehen, der pantheistischen Schöpfungslehre zu, und heben wir insbesondere die Schöpfungslehre jener Form des Pantheismus hervor, die wir früher[4]) als theosophische bezeichnet haben.

---

[1]) Metaphys. A. 6, 1072 a. 20; ibid. 7, 1072 b. 32.

[2]) A. a. O.

[3]) Brentano, a. a. O., Beilage.

[4]) Tract. de Deo uno. S. 73.

Theosophischer Schöpfungsbegriff.

Die theosophische Lehre basirt die Möglichkeit der Schöpfung auf den Begriff einer in Gott wurzelnden unendlichen Potenzialität oder absoluten Bestimmbarkeit. Nach den Theosophen ist das göttliche und creatürliche Sein eins und dasselbe, nur mit dem Unterschiede, daß dieses eine Sein in Gott die Form absoluter Bestimmtheit, in den Geschöpfen aber die Form absoluter Bestimmbarkeit besitzt. Der Grund der Creaturen ist sonach die in Gott selbst aufgehobene (absolut bestimmte) Potenzialität alles Seins. Als reine Potenzialität ist sie beziehungsweise Nichts (ein μὴ ὄν), aus welchem Nichts der Creatur dieselbe durch Mittheilung des göttlichen Seins nach den verschiedenen Formen der Mittheilbarkeit aktuirt wird. [1])

Kritik desselben.

Die theosophische Schöpfungstheorie hat einen Gottesbegriff zur Voraussetzung, dessen Unhaltbarkeit wir in der Gotteslehre (de Deo uno et trino) zur Genüge beleuchtet haben. Gott, das erste Sein, kann nicht als Selbstposition, man mag diese nun als rein immanente oder durch die Welt vermittelte fassen, gedacht werden. Daher ist in Gott Potenzialität auch nicht als aufgehobenes Moment zu denken, vielmehr diese Vorstellung als völlig unangemessen von ihm ferne zu halten. [2]) Diese Sätze sind ebensosehr das Resultat einer besonnenen Philosophie, wie die nothwendige Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Theologie. Damit ist auch der theosophische Schöpfungsbegriff verurtheilt. Wir begnügen uns deßhalb, den vom Theosophismus festgehaltenen Begriff einer absoluten Potenzialität vom theologischen Standpunkt aus einer kurzen Würdigung zu unterziehen.

Es gibt keine absolute Potenzialität.

Der heilige Thomas weist den Begriff einer absoluten Potenzialität aus dem Grunde zurück, weil eine solche der absoluten

---

[1]) S. Schäzler, Neue Untersuchungen. Dieselbe Auffassung findet sich bei den älteren Pantheisten, z. B. Giordano Bruno. „Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm (dem letzten Sein) ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins.“ Schelling Bruno. S. 221.

[2]) S. den speculativen Theil der Trinitätslehre.

Aktualität Gottes gleichkommen würde: Non potest esse potentia una, quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adaequaret activam primi actus.[1])

Dieselbe würde eine übernatürliche Ordnung unmöglich machen.

Es gibt also zwar einen unendlichen Akt, der Grund aller endlichen Aktualität oder Bestimmtheit ist, nicht aber eine unendliche Potenzialität, die allen einzelnen Potenzen zu Grunde liegen würde.[2]) Schlechterdings unhaltbar ist die Annahme einer solchen, der göttlichen Aktualität gleichkommenden unbegrenzten Potenzialität auf theologischem Standpunkte, da dieselbe die Möglichkeit einer wahrhaft übernatürlichen Ordnung principiell aufhebt. Die Möglichkeit einer solchen Ordnung beruht nämlich auf der Voraussetzung, daß die göttliche Macht die Entwicklungsfähigkeit und Keimkraft des Geschöpfes überragt, und deßhalb unvergleichlich Höheres in ihm hervorzubringen vermag, als die bloße Ausbildung und Entfaltung seiner natürlichen Kräfte. Der theosophische Gnadenbegriff kann folgerichtig nur der moralische sein.[3])

Verurtheilung der pantheistischen und theosophischen Schöpfungstheorie durch das Vaticanum.

Die pantheistische Weltentstehungstheorie ist in all' ihren Formen vom vaticanischen Concil in den Canones 3 u. 4 der dogmatischen Constitution de fide verdammt worden. Can. 3 verwirft die Identificirung und Vermischung des Wesens der Welt mit dem göttlichen. In Can. 4 wird die Emanations- und Evolutionstheorie, nach welch' letzterer die göttliche Wesenheit sich als Substrat verhält, das die endlichen Wesenheiten in sich aufnimmt, oder sich zu ihnen bestimmt, verurtheit. Auch die Theosophie trotz ihres Festhaltens an einer übergreifenden göttlichen Persönlichkeit fällt unter das Anathem des vaticanischen Concils; denn von Scotus Erigena und

---

[1]) S. Th. 1. qu. 75. a. 5. ad 1.

[2]) Nach Aristoteles hat das erste Princip keinen Gegensatz; eine absolute Potenzialität würde aber einen solchen bilden. De anima 3, b.

[3]) Vgl. unsere „Lehre des heiligen Thomas vom Wesen der Gnade“ (Mainz, Kirchheim). S. 51 ff.

Meister Eckart bis auf ihre neuesten Vertreter hält sie an dem Irrthum fest, daß das Sein Gottes selbst in die endlichen Wesenheiten sich ergießt und in ihnen zur Erscheinung kommt. Die Ausflucht der Theosophen, die Welt sei in Gott, nicht als Gott gesetzt, ist von kirchlichem Standpunkt aus unwirksam, da nach kirchlicher Lehre, was in Gott ist, Gott selbst, überhaupt Gott absolut einfach ist. Speculativ betrachtet aber ist die Theosophie eine Halbheit, da eine sich bestimmende allgemeine Wesenheit nur in unendlicher Vielheit, in ruhelosem Proceß, nicht aber in einfacher übergreifender Subjektivität gedacht werden könnte. [1])

Thomistische Schöpfungstheorie.

Was nun die dem theistischen (theologischen) Gottesbegriff entsprechende Schöpfungstheorie betrifft, so ist das von dem jüngeren Fichte gewünschte „verständliche Wort" schon längst gesprochen. Der heilige Thomas hat den Begriff einer Schöpfung aus Nichts in einer Weise bestimmt und speculativ begründet, die den Anforderungen der Wissenschaft vollkommen genügt.

Gott ist das Sein schlechthin und als solches absolute Bestimmtheit, das jede Bestimmbarkeit (Potenzialität) von sich ausschließt — ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum [2]) — es kann daher nicht wie ein Substrat sich verhalten, das die Wesenheiten der Dinge in sich aufnähme, da es ja durch diese Wesenheiten, die beschränkt sind, selbst beschränkt würde — unde non comparatur, ipsum esse scil. ad alia sicut recipiens (d. i. als Substrat) ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Wie gehen nun aber die Dinge aus dem schlechthin Seienden, das von keiner endlichen Wesenheit formell aufgenommen, durch keine bestimmt werden kann, hervor? Wie kommt es vom unendlichen zum endlichen Sein? Die Möglichkeit der endlichen Dinge gründet nicht in einer etwaigen passiven Potenz der Gottheit, sondern in der aktiven Potenz, die entitativ mit dem Wesen Gottes als schlechthin Seiendem, als reinem Sein zusammenfällt: Antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse non

---

[1]) Die Consequenz ist daher auf Seite der Hegel'schen Linken, nicht auf Seite der (theosophischen) Rechten.

[2]) S. Th. 1. qu. 4. art. 1. ad 3.

quidem secundum potentiam passivam . . . sed secundum potentiam activam Dei. [1])

Dem schlechthin Seienden kommt es nämlich zu, das Sein schlechthin zu geben und nicht bloß in einem vorhandenen Sein Veränderungen hervorzubringen; das Sein eines Dinges schlechthin setzen, heißt aber schaffen. Das subsistirende Sein und universalste Princip alles Seins ist eben deßhalb Princip des Universalsten in allem Sein, des Seins selbst, d. h. es ist seinem Begriffe nach schöpferisches Princip. Schaffen drückt sonach die Art und Weise aus, wie Sein überhaupt aus dem an sich Seienden hervorgeht. Wie nämlich bei der particulären Emanation das entsprechende Sein aus dem particulären Nichtsein, der Mensch z. B. aus dem Nicht-Menschsein wird, so wird bei der universalen Emanation, dem Hervorgang der Dinge aus dem schlechthin Seienden, das entstehende Sein aus dem Nichtsein schlechthin, d. h. aus Nichts. „Non solum oportet, considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi: sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est creatio totius entis, est ex non ente quod est nihil.“ [2])

Je mehr Etwas Form, Wirklichkeit ist, desto größer ist der Umfang und die Tiefe seiner Macht (potentia activa), das göttliche Sein aber ist das Allerformellste, weil nicht beschränkt auf irgend eine Gattung des Seins, sondern die Vollkommenheit alles Seins in sich fassend; daher ist der Umfang seiner Macht unendlich. [3]) Nicht minder ist es ihre Tiefe. Dieselbe zeigt sich in der Weise

---

[1]) S. Th. 1. qu. 46. art. 1. ad 1.
[2]) L. c. qu. 45. art. 1.
[3]) L. c. qu. 25. art. 3.

ihrer Bethätigung, indem sie das zu setzen vermag, was das Tiefste und Formalste in allem Seienden ist, das Sein selbst. Je weiter nämlich die Potenz von dem entsprechenden Akt entfernt ist, eine desto größere Macht wird im Agens erfordert. Bei der Schöpfung nun ist der Akt das Sein; die Potenz fällt hier ganz weg oder ist gleichsam das Nichts; zwischen dem Nichts aber, das unter aller Potenz, und dem Sein, das als letzter Akt sozusagen über allem (andern) Akt ist, besteht eine unendliche Kluft, die nur ein unendliches Agens, das unendliche Sein, auszufüllen vermag, indem es als das Formalste über den Dingen das Formalste in den Dingen verleiht, das Sein.[1])

Zeitlichkeit der Welt.

2. *Propositio.*

Die Bedingtheit der Welt in ihrer Dauer ist ausgesprochen in dem Satze:

Deus mundum creavit ab initio temporis. De fide. Conc. Lat. IV. Conc. Vat. cap. 1.

Erklärung der Proposition.

1) Der Ausdruck: Ab initio temporis darf, wie der heilige Thomas bemerkt,[2]) nicht als Zeitbestimmung (mensura) der Schöpfung gefaßt werden: Non dicuntur in principio res esse creatae, quasi principium temporis creationis sit mensura, sed quia simul cum tempore coelum et terra creata sunt. Eine solche Zeitbestimmung könnte nur entweder in Ansehung einer der Schöpfung vorausgehenden leeren Zeit oder in Ansehung der Ewigkeit gedacht werden. Es ist aber jede dieser beiden Annahmen ungereimt. Ist nämlich die Zeit, wie Aristoteles definirt,[3]) die Zahl oder das Maß der Bewegung, eine Bewegung aber ohne Bewegtes undenkbar, so ist klar, daß eine leere Zeit ein non ens ist. Aber auch mit Beziehung auf die Ewigkeit kann jene dogmatische Bestimmung nicht als Zeitbestimmung gedacht werden. Denn das hieße

---

[1]) S. Th. 1. qu. 45. art. 5. ad 3.

[2]) L. c. qu. 46. art. 3. ad 1.

[3]) Physic. 4. c. 12.

in der Ewigkeit einen Punkt fixiren wollen, von welchem aus die Zeit beginnt, während vor derselben sozusagen die reine Ewigkeit liegt, und so in dieselbe Succession eintragen, d. h. das specifische Wesen der Ewigkeit, das in dem succesionslosen Zumalsein besteht, zerstören. Der obige Ausdruck besagt daher einfach dieses: Gott hat die Welt nicht ewig (non ab aeterno, nicht anfangslos), sondern anfangend, d. h. so, daß sie und mit ihr die Zeit einen Anfang nahm, geschaffen. Daraus folgt, wie ungereimt die Frage ist, wann Gott die Welt erschaffen habe? Wenn man damit etwas Anderes meint, als dies, ob Gott dieselbe anfangend oder anfangslos geschaffen. Oder gar die andere Frage, was denn Gott die ganze der Zeit vorangegangene Ewigkeit hindurch gethan, bevor er die Welt erschuf. Non enim erat Tunc, sagt der heilige Augustin, Conf. l. 11. c. 12, ubi non erat tempus.

Irrthum des Origenes.

Den formellen Gegensatz zu dem „ab initio temporis“ drückt die origenistische Schrift de principiis aus mit den Worten: Non tunc primum cum visibilem istum mundum fecit Deus coepit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus.

2) Derselbe Ausdruck „ab initio temporis“ ist nicht von der göttlichen Schöpferthätigkeit als solcher, sondern von ihrem Terminus, dem Geschaffenen, zu verstehen. Richtig erklärt deßhalb Stentrup, der Satz: Gott hat im Anfange der Zeit zugleich beide Creaturen, die geistige und körperliche, geschaffen, sei gleichbedeutend mit dem Satze: der schöpferischen Thätigkeit Gottes entspricht ein in den Anfang der Zeit fallendes Geschaffensein der geistigen und körperlichen Creaturen. [1]) Der göttliche Schöpfungsakt nämlich ist, in sich betrachtet seinem Sein nach, nicht verschieden von dem Sein Gottes selbst und daher ewig wie dieses. Wie ein solcher Akt gleichwohl frei sein könne, ist an einem anderen Orte zu untersuchen. [2])

---

[1]) Das Dogma von der Weltschöpfung. S. 108.

[2]) S. oben, Freiheit des göttlichen Willens.

Positive Begründung.

Was nun den positiven Beweis für diese zweite Thesis betrifft, so ist derselbe theils in den schon angeführten Worten des vierten Lateranconcils, theils in den für die Grundbestimmung des Creationsdogma's angeführten Schrifttexten enthalten. Die Schöpfung erscheint nämlich überall als eine anfangende, so Gen. 1, 1: In principio Deus creavit. Ebenso Ps. 101: Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ferner Joan. 17, 5: Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te.

Betrachtet man die vorliegende Frage vom Standpunkt der Wissenschaft, so hat dieselbe von jeher die scharfsinnigsten Denker in Verlegenheit gesetzt. Aristoteles rechnet sie zu jenen Fragen, über die wir ihrer Größe wegen keine sichere Rechenschaft geben können,[1]) eine Aeußerung, die uns mit dem heiligen Thomas[2]) zur Annahme berechtigen dürfte, daß jener Philosoph die von ihm für die Ewigkeit der Welt in der Physik vorgebrachten Argumente selbst nicht für vollkommen evident hielt.

Widerlegung der für die Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe.

Der heilige Thomas schließt sich zwar in der Widerlegung der aristotelischen Gründe für die Ewigkeit der Welt an seinen Lehrer Albertus an, weicht aber von diesem durch die Ansicht ab, daß die Zeitlichkeit der Welt kein evidenter Vernunftsatz, sondern eine specifische Offenbarungswahrheit sei. In dieser Ansicht begegnet ihm trotz aller sonstigen Opposition das Haupt der zweiten mittelalterlichen Theologenschule, Duns Scotus.[3]) Für die Beweisbarkeit des Weltanfangs entschieden sich der genannte Albert der Große und der heilige Bonaventura.

Wie bereits bemerkt, widerlegt der englische Lehrer die für die Denknothwendigkeit einer ewigen Schöpfung der Welt vorgebrachten Argumente.[4]) Wir heben nur eine seiner Lösungen hervor. Auf

---

[1]) 1. Topic. c. 11. p. 104 b. 16.

[2]) S. Th. 1. qu. 46. art. 1.

[3]) S. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M. A. 2. Bd. S. 836.

[4]) S. Th· 1. c.

den Einwurf, der Schöpfungsakt sei ewig, mit der Setzung der Ursache sei aber auch die Wirkung gesetzt, lautet die Antwort: dieser Grundsatz modificire sich je nach der Form, durch welche die Ursache wirkt; wirkt die letztere durch den Willen, so ist die Form des Wirkens das im Willen Präconcipirte und Vorausbestimmte. Je nachdem sonach die Welt von Gott als eine ewige (anfangslose) oder zeitliche gewollt ist, wird sie ewig oder zeitlich sein. Zur Veranschaulichung bedient sich Thomas des Beispiels vom Arzte, der nicht bloß bestimmt, daß, sondern auch wann die Arznei zu nehmen sei: sicut medicus (determinat), ut tunc detur potus; unde si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo ab antiqua voluntate nulla actione de novo existente.[1])

Einwendungen Kant's.

In neuerer Zeit glaubte Kant ebensowohl die Anfanglosigkeit als den Anfang der Welt durch zwingende Gründe beweisen und in diesen gegenseitig sich aufhebenden Argumenten eine Antinomie der Vernunft aufzeigen zu können. Mit Recht bemerkt der oben erwähnte Schriftsteller[2]) gegen das Hauptargument Kant's, jeder anfangenden Zeit müsse eine andere Zeit als vorangehend gedacht werden, welche die Wirklichkeit der Welt fordere: Es beruhe dasselbe auf einer Verwechselung der idealen, möglichen mit der realen Zeit.

Ansicht des heiligen Thomas über die Beweisbarkeit des Weltanfangs.

So strenge der heilige Thomas festhält, daß die dogmatische Lehre vom Anfang der Welt durch kein zwingendes Gegenargument erschüttert werden kann, so wenig scheinen ihm die für die Denknothwendigkeit des Weltanfangs beigebrachten Beweise genügend, eine wahrhaft wissenschaftliche Ueberzeugung zu begründen.

Man hat nicht bloß in älterer, sondern auch in neuerer Zeit wiederholt, die Bedenken des heiligen Thomas zu beseitigen gesucht. Der beachtenswertheste unter den neueren Versuchen der Art ist von einem Theologen aus der Gesellschaft Jesu, dem öfter genannten Stentrup, der in seiner von Scharfsinn zeugenden Schrift „das

---

[1]) Cont. gent. l. 2. c. 35.

[2]) Stentrup, a. a. O.

Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung" die Denknothwendigkeit des Weltanfangs besonders dem heiligen Thomas gegenüber zu beweisen unternimmt. Seine Argumente sind zwar nicht neu, aber mit großer Schärfe nach allen Seiten hin durchgeführt.

Widerlegung der Stentrup'schen Kritik des heiligen Thomas.

Was uns betrifft, so halten wir die Kritik, die der heilige Thomas an den gewöhnlichen Beweisen für den Anfang der Welt übt, auch durch die neue Darstellung dieser Argumente, nicht für widerlegt. Der erste der Beweise Stentrup's scheint uns in allen seinen Ausführungen an der falschen Voraussetzung zu leiden, als sei eine successive unendliche Vielheit kategorematische (aktuelle) Unendlichkeit, während sie doch immer nur potentiell- (weil nie zugleich seiend), folglich auch nur synkategorematisch-unendliche Vielheit ist.

Um nur Einiges hervorzuheben, hat Stentrup die Antwort, die Thomas ad 6 gibt, [1]) keineswegs entkräftet. Der Nerv des hier beantworteten Einwurfes beruht in der That darin, daß von einem Punkte ausgegangen und gezeigt wird, es könne bis zu einem gegebenen andern Punkte (dem gegenwärtigen Momente) keine unendliche Reihe durch successive Synthesis sich vollenden. Nur die Unmöglichkeit einer solchen Reihe läßt sich einsehen; Stentrup aber trägt einfach die Evidenz dieser Unmöglichkeit auf den Begriff einer anfangslosen unendlichen Reihe, bei der ein Punkt, von welchem aus sie sich zu verwirklichen hätte, schlechterdings nicht gegeben ist, über, ohne hier oder anderswo den Beweis zu erbringen. Wir erwidern auf seine diesbezügliche Ausführung: [2]) die unendliche Reihe konnte sich trotz ihrer Successivität deßhalb verwirklichen, weil sie anfangslos ist.

Einen zweiten Beweis findet Stentrup darin, daß nach dem

---

[1]) S. Th. 1. qu. 46. art. 2. Der Einwurf ist: Si mundus semper fuit, definiti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo numquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum. Hierauf Thomas: Dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum; quaecunque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objecto autem procedit, ac si positis extremis sint media infinita.

[2]) A. a. O. S. 46.

Begriffe der Schöpfung das Sein der Geschöpfe nothwendig nach ihrem Nichtsein sei, weil sie in der objektiven realen Ordnung in das Sein übergegangen seien. [1]) Bei diesem Beweise verwechselt Stentrup durchweg das logische mit dem sachlichen Prius. Damit die Dinge aus Nichts geschaffen seien, ist nur dies erforderlich, daß sie nach ihrem ganzen Sein durch eine höhere Ursache gesetzt sind; ob das nicht ewig geschehen sein konnte, das ist die Frage, die damit noch nicht gelöst ist, daß man sagt, es müsse doch in diesem Falle das Nichtsein dem Sein vorausgehen. [2])

Weiterhin [3]) braucht das Möglichsein der Dinge ihrer Wirklichkeit nicht in dem Sinne Stentrups sachlich (wirklich) voranzugehen; jene Möglichkeit beruht ja in dem ewigen göttlichen Erkennen und Wollen (potentia activa), die auch einer anfangslosen Welt prioritate principii vorangehen würden. Endlich argumentirt Stentrup, wie dem wirklichen Sein das mögliche, so gehe der wirklichen Dauer die mögliche vorher. Zur Antwort bemerken wir: In der That geht jeder gegebenen wirklichen Dauer die entsprechende mögliche voraus; die Frage ist nur die, ob das nicht in's Unendliche fortgehen könne, eine Frage, die Stentrup auch hier ungelöst gelassen hat. Zudem ist die Möglichkeit der Dauer, so gut wie die des Seins, absolut betrachtet, nicht außer dem göttlichen Erkennen und Wollen, und würde daher auch einer unendlichen Dauer durch die Priorität des Princips vorausgehen.

Es scheint sonach auch diesem neuesten Versuche nicht gelungen zu sein, das Dunkel von der Frage nach dem Anfang oder Nichtanfang der Welt zu nehmen, und wir sehen uns vorläufig noch immer mit dem heiligen Thomas auf den Glauben zurückgewiesen. Et hoc (mundum incoepisse esse credibile, non autem demonstrabile vel scibile) utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt. [4])

---

[1]) A. a. O. S. 49.

[2]) S. 50.

[3]) S. 52.

[4]) S. Th. l. c. art. 2.

2. Die Schöpfung nach ihrem Subjekte betrachtet.

Alles, was außer Gott ist, ist so bedingt in seinem Sein, daß es diesem Sein nach schlechthin von Gott gesetzt ist, d. h. Alles außer Gott ist geschaffen aus Nichts. Alles Geschaffene ist ferner bedingt in seiner Dauer, und zwar als ein zeitlich anfangendes von Gott gewollt. Durch diese beiden Bestimmungen ist der Schöpfungsakt nach seinem Objekte oder Terminus charakterisirt.

Wir haben denselben aber auch nach seinem Subjekte, d. h. nach seinen Principien in Gott zu betrachten. Gott ist Schöpfer oder Ursache der Dinge durch sein Erkennen und Wollen. Die Welt ist in ihrem Sein wie in ihrem Dasein abhängig von dem Erkennen und Wollen Gottes, in dieser doppelten Rücksicht auf Gott bezogen: jedoch so, daß diese Beziehung eine reale nur ist auf Seite des Geschöpfes, nicht auf Seite Gottes, der weder in seinem Erkennen, noch in seinem Wollen innerlich vom Sein oder Dasein der Creaturen bewährt oder bestimmt wird.

Die hier in Frage kommenden Momente lassen sich auf drei Punkte zurückführen:

α) Die alldurchdringende göttliche Intelligenz in den göttlichen Ideen als den Urbildern der Dinge.

β) Der alldurchwaltende Wille in der Zweckbeziehung und Hinordnung alles Geschaffenen auf Gott.

γ) Die unendliche Freiheit des göttlichen Willens in der Wahl und Verwirklichung der Welt ohne Beeinträchtigung der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

a) Die göttlichen Ideen als die Urbilder der Dinge.

(Grund ihres Seins, ihrer Möglichkeit und Intelligibilität).

In dieser Beziehung kommt der Begriff der Idee in Gott oder das Verhältniß der Ideen zur göttlichen Wesenheit, sodann das Verhältniß derselben zu den wirklichen Dingen und dem in diesen verwirklichten Idealen in Betracht.

α) Das Verhältniß der Ideen der Dinge zu Gott.

Lehre der Schrift.

Der Apostel Paulus gibt zu den Worten der Genesis: „In principio Deus creavit coelum et terram“ folgenden Commentar: Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent,[1] Worte, die nach dem heiligen Thomas von den Ideen der Dinge zu verstehen sind, welche bei der Schöpfung durch den Willen Gottes hervortreten oder sichtbar wurden.

Verschiedene Fragen drängen sich hier auf: Was ist dieses Unsichtbare, das in der Schöpfung sichtbar geworden ist? In welchem Sinne ist es aus einem Unsichtbaren ein Sichtbares geworden? Was die mosaische Kosmogonie stillschweigend voraussetzt, sprechen andere Bücher der heiligen Schrift in der unzweideutigsten Weise aus. Wir verweisen außer dem Buche der Weisheit nur auf Eccli. 39, 25; ib. 23, 29; A. A. 15, 18.

Lehre der Väter.

Der heilige Augustin bezieht hieher auch Joh. 4, 1, indem er eine ältere Lesart zu Grunde legt (quod factum est, in ipso vita erat), und bemerkt dazu: Quidquid factum est, res creatae omnes, in Verbo vita erant. Attendite arcam, in arte et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt omnia, antequam proferantur. Sic ergo quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia: hinc quidquid factum est, vita in illo est.

Diese Erklärung des heiligen Augustin gibt zu einer neuen Frage Anlaß: Sind die Ideen in Gott und sind sie Leben in Gott, von welcher Art ist ihr Leben? Ist es ein vom göttlichen Leben verschiedenes, oder vielmehr das Leben, das Gott selbst ist?

Ein bedeutender Kenner der Lehre der heiligen Väter bejaht die Frage im letzteren Sinne als dem der Väter: Ratum inconcussumque stat, patrum omnium scripturas interpretantium consensione, esse in Deo, esse in Verbo, esse Verbum ipsum

---

[1] Hebr. 11, 3.

ideas rerum omnium seu rationes primarias et archetypas, quarum imitamenta tantum sint res omnes creatae. [1])

Verhältniß der Ideen zur Wesenheit Gottes.

Wenn aber die Ideen in Gott Leben und das Leben sind, das Gott ist, wie ist dies möglich, ohne daß Gott mit den beschränkten Wesenheiten der Dinge identificirt und dadurch verendlicht wird, da ja die Ideen nichts Anderes, als die idealen (gedachten) Wesenheiten der Dinge sind?

Die theologische Wissenschaft hat auf die angeregten Fragen die Antwort und damit der Schrift- und Väterlehre die begriffliche Bestimmtheit zu geben versucht.

Halten wir als Grundlage jeder diesfälligen theologischen Erörterung einerseits fest, daß nach Schrift und Tradition Alles, was in den Geschöpfen ist, ideal in Gott präexistirt, andererseits aber, daß das Wesen der Dinge in keiner Weise mit dem Wesen Gottes confundirt werden darf, so haben wir damit die Richtpunkte bezeichnet, innerhalb deren unsere Untersuchung sich bewegen muß.

Idealistische Auffassung der Ideen.

Fassen wir zuerst in's Auge, daß die Ideen in Gott, daß sie Gedanken Gottes sind, so leuchtet ein, daß die Ansicht derjenigen falsch ist, welche sie als etwas Geschaffenes erklären,[2]) eine Annahme, die nur dann einen Sinn hat, wenn man die Ideen hypostasirt, sie als ein Sein im Sinne des modernen Idealismus denkt. Das Ideale als solches hypostasiren heißt aber das Allgemeine als solches als seiend setzen und einen philosophischen Standpunkt adoptiren, auf welchem der Schöpfungsbegriff überhaupt Sinn und Berechtigung verliert.

Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven an den Ideen.

Beachten wir aber andererseits, daß die Ideen die idealen Wesenheiten der Dinge, diese Wesenheiten aber beschränkt, endlich sind, so werden wir sie ebensowenig als in jeder Beziehung identisch

---

[1]) Thomassini Theolog. dogm. l. 3. c. 18.

[2]) S. Klee, Dogmatik. S. 365, Scholion. Vgl. oben S. 93.

mit dem göttlichen Wesen erklären dürfen. Wir haben vielmehr, um dem einen wie dem anderen Extreme zu entgehen, zwischen dem Gedanken und dem Gedachten sorgfältig zu unterscheiden. Betrachten wir die Ideen im ersteren Sinne, so sind sie nicht eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens, noch weniger eine Vielheit von Gedanken, sondern die intelligible und intelligente Wirklichkeit des göttlichen Wesens, d. i. das göttliche Wesen selbst. Gott erkennt nämlich, wie wir in der Lehre vom Erkennen Gottes auseinandergesetzt haben, in einem einzigen unendlichen Akte sich und alles Andere, indem ihm seine Wesenheit, die unendlich bestimmte Wirklichkeit alles Intelligibeln ist, als universales Erkenntnißmittel (species intelligibilis) dient. In diesem Sinne erklärt der heilige Thomas: Uno eodemque actu, una eademque specie intelligibili Deus cognoscit se et alia a se.

Betrachtet man dagegen die Ideen als Gedachtes, so bestimmen wir sie im Anschluß an den englischen Lehrer als die rein ideal, nur im Denken gesetzten Weisen der Nachahmbarkeit des göttlichen Wesens, als die gleichsam durch ideale Begrenzung des real unendlichen und daher unbegrenzbaren Wesens Gottes gesetzte Möglichkeit der endlichen Dinge.

Falschheit der ontologistischen Ideenlehre.

Durch diese Bestimmung ist der Idealismus (Hypostasirung der Ideen), sowie der Ontologismus (Vermischung derselben nach ihrem mannigfaltigen und beschränkten Inhalt mit dem Wesen Gottes) ausgeschlossen.

Es ist aber noch aufmerksam zu machen, daß durch die gegebene Erklärung auch die Vorstellung von einem künstlichen Schaffen der Ideen, wie sie sich bei neueren Denkern findet, im Sinne einer freien Conception des Weltgedankens, ferne gehalten wird: denn die unendliche Vielheit der Möglichkeiten endlicher Wesen hat in der göttlichen Wesenheit ihren nothwendigen Grund.

Die Vielheit der Ideen eine rein objektive oder terminative.

Es ergibt sich ferner aus der obigen Bestimmung, daß die unendliche Vielheit der Ideen (unendlich ist sie, weil die Nachahmbarkeit der göttlichen Natur eine unerschöpfliche, unendliche ist) in

keinem Widerspruche steht zur Einfachheit des göttlichen Wesens: Idea operati, sagt der heilige Thomas, est in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu; [1]) d. h. die Vielheit liegt nicht in dem, wodurch erkannt wird, nicht im Erkenntnißakte (noch dem Erkenntnißmittel) oder dem Gedanken, sondern in dem, was erkannt wird, oder dem Gedachten. Wie nämlich der endliche Geist im Artbegriff (per unam speciem intelligibilem) die unendliche Menge der darunter begriffenen möglichen Individuen und im Gattungsbegriff die darin enthaltenen Artbegriffe uno eodemque actu zusammenfaßt, so erkennt und umfaßt der unendliche Geist in dem einfachen Akte der Erkenntniß seiner einfachen aber unendlichen Wesenheit die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen Dinge.

Entstehung der Pluralität der Ideen.

Die Entstehung der Pluralität der Ideen in diesem einfachen Erkenntnißakte erklärt der heilige Thomas in folgender Weise: [2]) Unde plures ideae sint in mente divina ut intellectae ab ipsa, hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae, et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.

Die Verschiedenheit zwischen dem Erkennen des endlichen und unendlichen Geistes in dieser Hinsicht liegt darin, daß der erstere in einem einfachen Denkakt (species intelligibilis expressa) eine Mehrheit an sich und außer dem Intellekt zusammenfassen kann, während

---

[1]) S. Th. 1. qu. 15. art. 2.

[2]) Ibid.

der unendliche Geist eine auch im Intellekte (objektiv — als erkannte) seiende Mehrheit umfaßt: Deus uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt. [1])

Unendliche Vielheit der Ideen.

Also wäre im göttlichen Verstande, wird man einwenden, eine aktuell unendliche Vielheit? Involvirt eine solche nicht einen inneren Widerspruch? Der heilige Augustin weist die Vorstellung einer unendlichen Zahl im Erkennen Gottes mit dem Bemerken zurück: infinitorum numerorum non est numerus. Die unendliche Vielheit der göttlichen Ideen kann nicht als Zahl gedacht werden. Um den Begriff jener aktuellen unendlichen Vielheit im göttlichen Verstande richtig zu bestimmen, müssen wir uns erinnern, daß jede göttliche Idee, die unter einem gewissen Gesichtspunkt der Aehnlichkeit gedachte göttliche Natur ist. Wir haben deßhalb im gegebenen Falle keine discreten Einheiten, die sich zur Vielheit der Zahl zusammensetzen, sondern eine einzige unendliche Einheit, die sich in der Unendlichkeit ihrer Beziehungen offenbar ist. [2])

Die Ideen, objektiv betrachtet, nicht die göttliche Wesenheit.

Nach ihrem Inhalt betrachtet, sind die Ideen der Dinge nicht die göttliche Wesenheit selbst, da derselbe beschränkt und endlich ist; sie haben aber in dieser Wesenheit ihren nothwendigen Grund. Durch diese Bestimmung ist einerseits die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Ideen (gegen Cartesius) gewahrt, andererseits aber (gegen Kant und die neuere Philosophie überhaupt) diese Nothwendigkeit und Ewigkeit als eine im Wesen Gottes gründende und daher nicht absolute, ihren letzten Grund in den Ideen selbst habende bestimmt.

Aus der bisherigen Darstellung des Verhältnisses der Ideen zum Wesen Gottes ergibt sich auch, inwiefern dieses als Idee und Idee der Ideen bezeichnet werden darf. Idea, lehrt der heilige Thomas, in Deo non est aliud quam ipsa Dei essentia, essentia enim habet rationem ideae, secundum quod ad alia com-

---

[1]) S. Th. l. c.

[2]) Vgl. Stentrup, a. a. O. S. 33 ff.

paratur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. [1])

Unterschied der thomistischen Ideenlehre von der pantheistischen.

Durch diese Erklärung unterscheidet der heilige Thomas seine Ideenlehre auf's Bestimmteste von der des Idealismus und Pantheismus. Während der letztere (in seiner idealistischen Form) die göttliche Wesenheit als die durch Negation in ihre Bestimmungen sich entfaltende absolute Idee betrachtet, erscheint dieselbe in der thomistischen Ideenlehre als die allem möglichen Sein vorausgehende, in den Ideen nach verschiedenen Gesichtspunkten der Aehnlichkeit aufgefaßte und so nur im Denken begrenzte Wirklichkeit alles Seins.

Wenden wir uns nunmehr dem zweiten Theil unserer Aufgabe zu, der Darstellung des Verhältnisses, in welchem die Ideen zu den wirklichen Dingen stehen.

β) Verhältniß der Ideen zu den wirklichen Dingen.

Sind die Ideen nicht Geschöpfe Gottes weder im Sinne einer freien Conception des göttlichen Verstandes, noch im Sinne einer Wirkung des göttlichen Willens; dürfen sie (nach ihrem Inhalt) überdies weder als ein noch außer Gott subsistirendes ideales Sein gedacht werden; haben wir sie vielmehr als nothwendige, im göttlichen Sein begründete Gedanken Gottes zu bestimmen: so müssen die existirenden Dinge zwar als Verwirklichungen göttlicher Gedanken, nicht aber als eigentliche Erscheinungen idealer Wesenheiten betrachtet werden. Mit anderen Worten: es gibt keine Idealwelt, zu der sich die wirkliche Welt wie die Erscheinung zum Wesen verhalten würde.

Widerlegung des Idealismus. Die wirklichen Wesen nicht Erscheinungen eines Idealen.

Dem modernen Idealismus zufolge ist es in den Individuen die Art, die sich selbst verwirklicht, in den Arten die Gattung, die sich selbst entfaltet, endlich in allem Seienden die allumfassende ab=

---

[1]) S. Th. l. c. art. 1. ad 2.

solute Idee, welche die Fülle ihrer Bestimmungen in immer reicherer und vollkommenerer Weise auseinanderlegt, zur Erscheinung und Verwirklichung bringt.

Dieser Idealismus in seinen verschiedenen Formen (bei Baader dem Theosophen, wie bei Hegel dem Logiker, bei Schelling und Carus den Naturphilosophen, wie bei Hartmann dem Philosophen des Unbewußten) betrachtet die Materie als das Substrat eines erscheinenden und in der Erscheinung sich selbst verwirklichenden Idealen. Indem derselbe das Geistige mit dem Idealen und das Materielle mit dem Wirklichen identificirt, erklärt er als Bedingung aller Realität die Materialität und nimmt an, alles Ideale und Geistige vermöge sich nur am Vehikel des Materiellen darzulegen. In seiner theosophischen Ausführung nimmt er daher selbst für den göttlichen Geist eine verklärte Leiblichkeit, einen Lichtleib in Anspruch, indem er vergißt, daß jede Materialität beschränkend ist, und daher die Wirklichkeit eines unendlichen Geisteslebens, wenn alles Geistesleben an das Vehikel der Materialität gebunden ist, zur Unmögkeit wird.

Nach Hartmann z. B. gibt es kein bewußtes Geistesleben, kein Bewußtsein ohne materielles Substrat. [1]) Ist es doch seit Fichte ein Axiom dieser destruktiven Philosophie, daß alles Bewußtsein Produkt der Subjekt-objektivirung, jeder Verinnerung Folge einer Veräußerung, Verdichtung, Materialisirung ist! Wir haben schon bei früherer Gelegenheit auf den Grundirrthum dieser Speculation hingewiesen, der in der Hypostasirung des Allgemeinen liegt, und ein sich selbst besonderndes Allgemeines, ein sich selbst bestimmendes Unbestimmtes und sich selbst verwirklichendes Mögliches zum Anfang der Philosophie und zum Princip alles Seienden macht. [2]) Auf

---

[1]) Die unbewußte Geistesthätigkeit nimmt dieser Schriftsteller als eine unorganische in Anspruch (Phil. d. Unbew. 1. Aufl. S. 348), was mit unserer obigen Darstellung nicht zu harmoniren scheint. Bedenkt man aber, daß nach Hartmann diese unbewußte Geistesthätigkeit nur die Differenzirung des in der Idealwelt in Einheit Beschlossenen oder das in die Erscheinung tretende Ideale (S. 338) sein soll, so ist, da diese Erscheinung nur in der materiellen Welt stattfinden kann, doch wieder die Abhängigkeit alles Geisteslebens von der Materialität angenommen, und somit die obige Darstellung auch von dieser Seite berechtigt.

[2]) Speculative Trinitätslehre. Dogm. S. 178.

solchem Standpunkt müssen nothwendig Bewußtsein und Individualität als Besonderungen durch das Vehikel der Materialität erscheinen und all' die trostlosen und absurden Resultate sich ergeben, die in so abstoßender Weise in den neuesten Produkten der modernen Philosophie (bei Schopenhauer, Hartmann) zu Tage treten.

Wie nahe verwandt dieser Idealismus mit dem Materialismus ist, dürfte unschwer zu erkennen sein. Wenn Hegel weder die Einheit (Alleinheit) noch die Vielheit (Allheit), sondern die Bewegung der Einheit zur Vielheit und der Vielheit zur Einheit als das wahrhaft Seiende erklärt, so hat die Hegel'sche Linke (Strauß, Feuerbach) nicht ohne Consequenz sowohl die Einheit als die Bewegung derselben als leere Abstraktion verworfen, die Vielheit der materiellen Wesen aber als das allein wahrhaft Seiende geltend gemacht und so den Materialismus als die Philosophie der Zukunft inaugurirt. „Im Geiste angefangen, haben sie im Fleische vollendet." (Gal. 3, 3.)

Das Wahre, das am modernen Idealismus anzuerkennen ist, ist der allgemeine Gedanke, daß das Weltall im Ganzen wie im Einzelnen beherrscht ist von der göttlichen Idee. Nicht aber die göttliche Idee ist den Dingen immanent, denn dem Weltgedanken als solchem, seinem Inhalte nach, kommt ja keine Subsistenz zu, sondern jene Herrschaft ist zunächst durch die den göttlichen Gedanken verwirklichenden, die Wesenheiten der Dinge bestimmenden Formprincipien (Entelechien) vermittelt. Necesse est, quod forma nihil aliud sit, quam divina similitudo participata in rebus. [1])

Das Ideale in den Dingen ist nämlich nicht ein sich besonderndes Allgemeines, sondern besteht in den Formprincipien, die die Natur der individuellen Wesen bestimmen, sowie ihre gegenseitigen Beziehungen begründen und regeln; die aber nur so, wie sie im Verstande aufgefaßt werden, in der Form der Allgemeinheit sich darstellen. Das All ist nicht eine sich gliedernde Einheit oder ein sich besonderndes allgemeines Sein, aber auch nicht eine regellose Vielheit, sondern eine Vielheit, die auf das Eine und Allgemeine angelegt ist, darauf tendirt und in allen seinen Theilen dazu concurrirt.

---

[1]) Summ. cont. gent. III. 97.

Verhältniß der Ideen zum menschlichen Geiste.

Betrachten wir noch im Besondern das Verhältniß der Ideen zum menschlichen Geiste, so dürfen sie nach den Grundsätzen einer gesunden Psychologie weder als dem Wesen noch auch der Erkenntnißkraft immanent (Virtualitäten der erkennenden Potenz, eingeborne Ideen) betrachtet werden. Der menschliche Geist ist vielmehr auf die in der Sinnenwelt sich offenbarende göttliche Idee angewiesen. Seine Aufgabe ist es, die in der Natur „ausgegossene göttliche Weisheit" in sich aufzunehmen. Sein Denkleben quillt ihm weder aus ursprünglicher schöpferischer Mitgift, noch weniger unmittbar aus seinem Wesen: das Erstere kommt nur dem reinen, das Letztere nur dem unendlichen Geiste, dem, der allein sich selbst genügt, zu.

Nach der modernen, von Kant ausgegangenen Philosophie dagegen ist die Ideenwelt das mannigfach gebrochene Ich. Kant sucht die Quelle aller intellektuellen Erkenntniß in der synthetischen Apperception des Bewußtseins. Fichte erklärt die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen als die an dem Widerstande, der dem Ich immanent ist, erfolgenden Brechungen seines einfachen Lichtes. Schelling läßt die ganze Succession der Vorstellungen aus der Natur des menschlichen Geistes entspringen; ihm ist dieser absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens.[1]) Nach Hegel endlich ist der menschliche Geist die zu sich selbst gekommene, in sich zurückgekehrte absolute Idee, diese Idee im Stadium des Fürsichseins, des Geistseins. So schreibt diese Philosophie durchweg die ewigen göttlichen Vorrechte dem menschlichen Geiste zu, oder um mit Jacobi, dem Glaubensphilosophen zu sprechen, sie theomorphisirt, indem sie vom Menschen, und anthropomorphisirt, indem sie von Gott spricht.

Plato der Begründer der Ideenlehre. Seine Irrthümer.

Die Ideenlehre findet sich zuerst in origineller Großartigkeit ausgebildet bei Plato; aber schon bei ihm finden wir den Keim der Irrthümer, die der modernen Philosophie so verderblich wurden: die Verabsolutirung und Hypostasirung der Ideen, sowie die Fassung derselben in der logisch-dialektischen Form der Allgemeinheit und

---

[1]) Ideen zur Naturphilosophie. S. 40.

Gegensätzlichkeit. Da aber Plato weder die Ideen mit dem göttlichen Sein identificirt, noch sie den Dingen immanent dachte, so verfiel er auch nicht in die pantheistischen Consequenzen jener verhängnißvollen Bestimmungen. Unter den Neueren adoptirte Kant die Absolutheit der Ideen, Hegel aber machte die logisch-dialektische Entwicklung derselben zum Grundprincip der Metaphysik und zog, indem er die absolute Idee als Gott und ihre Entwicklung als den Proceß des göttlichen Geistwerdens, die Natur aber als das Stadium des Außersichseins der Idee faßte, die äußersten Consequenzen des idealistischen Pantheismus.

b) Der alldurchwaltende göttliche Wille in der Hinordnung der Dinge auf Gott als ihren letzten Endzweck.

Die Ideen nicht adäquates Princip der Dinge.

Das Unwahre des Standpunkts, den die oben genannten Denker in der Ideenlehre einnehmen, tritt recht deutlich hervor bei der Frage, in welchem Verhältniß die Wirklichkeit der Welt zu den Ideen stehe. Schelling motivirt (in seiner Schrift: Philosophie und Religion) das Dasein der Dinge durch einen unbegreiflichen Abfall der Ideen von sich selbst, Hegel betrachtet die Dinge als das Außersichsein der Ideen.

Das christliche Schöpfungsdogma allein gibt die befriedigende Antwort, indem es die Wirklichkeit der zufälligen, zeitlichen und veränderlichen Abbilder der ewigen Ideen ebenso auf die einer solchen Wirkung einzig entsprechende Causalität durch einen unendlich freien Willen zurückführt, als es die ewigen Urbilder selbst durch einen unendlichen Verstand begründet.

Der göttliche Wille als Grund der Dinge.

Das Dasein der endlichen Dinge hat seinen Grund im göttlichen Willen, der es mit absoluter Freiheit setzt. Diese Freiheit bethätigt sich in der durch Nichts determinirten Wahl des Daseins oder Nichtdaseins der Welt, sowie in der Wahl dieser Welt aus der unendlichen Vielheit der vom göttlichen Verstande gedachten möglichen Welten. Wir haben diese absolute Freiheit Gottes durch die Contingenz der Beziehung erklärt, in welcher jede Welt-

wirklichkeit zu dem formalen Objekte des göttlichen Willens, seiner unendlichen Güte, steht. Wir knüpfen hier an die dort ausgesprochenen Gedanken, um die an diesem Orte zu lösende Frage nach dem Endzwecke der Schöpfung zu beantworten.

Der Endzweck der Schöpfung Gott selbst.

Der unendlich vollkommene Wille Gottes kann kein anderes formales Objekt haben, als seine eigene unendliche Güte und Vollkommenheit, die nicht etwa eine zu realisirende Aufgabe, sondern ewige Wirklichkeit, reine Aktualität ist. Gott kann daher auch alles Andere, was er außer sich will, nur um seiner selbst willen wollen; mag er das Dasein der Welt wollen, mag er diese oder jene Weltordnung wollen, in jedem Falle ist seine eigene unendliche Güte das Motiv seines Wollens, mit anderen Worten: der letzte Zweck alles göttlichen Wollens und Wirkens ist Gott selbst.

Begriffsbestimmung der Zweckursache.

Um jedoch die Frage, um deren Beantwortung es sich hier handelt, genauer zu präcisiren, wollen wir auf den verschiedenen Sinn reflektiren, in welchem von einer Zweckursache die Rede sein kann. Nach Aristoteles ist die Zweckursache (cujus causa, das Weßwegen) eine doppelte, das cujus causa quo (οὗ ἕνεκα οὗ) und das cujus causa cui (οὗ ἕνεκα ᾧ). Unter der ersteren haben wir das Begehrte, das formale Objekt oder das Motiv des Willens, unter der letzteren das wofür oder für wen Etwas begehrt wird, zu verstehen. In unserer Frage handelt es sich zunächst um die Zweckursache im ersteren Sinne: es wird gefragt um das formale Objekt des göttlichen Willens im Wollen der Geschöpfe.

Derselbe Philosoph unterscheidet aber hinwiederum die Zweckursache quo in den Zweck, der ist, und den Zweck, der nicht ist,[1]) und versteht unter dem ersteren das Gewollte, inwiefern es im Wollenden präexistirt, und unter dem letzteren das, was nach der Absicht des Wollenden realisirt werden soll.

Wenden wir diese Unterscheidungen auf das göttliche Wollen der Welt an, so ist die unendliche göttliche Güte Zweck des Schöpfer-

---

[1]) Quorum unum est, alterum non est. Metaph. 1072 b.

willens im Sinne des Zweckes, der ist; die Theologen aber fragen bei der Untersuchung über den Endzweck der Schöpfung nach dem Zwecke, der nach der Absicht des Schöpfers realisirt werden soll.

Wir geben die gewöhnliche Antwort auf die nunmehr genau bestimmte Frage in der Proposition:

Finis creationis est gloria Dei externa. D. f. Conc. Vatic. Const. de fide c. 1: Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad accipiendam, sed ad manifestandam perfectionem suam .. condidit creaturam. Can. 5: Si quis .... mundum ad Dei gloriam conditam esse negavit, a. s.

Nähere Bestimmung des Schöpfungszweckes.

Nach den Sprüchwörtern Salomon's hat Gott Alles um seiner selbst willen gemacht. Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum. Prov. 16, 4. Vgl. Isai. 43, 7. Hebr. 2, 10.

Aus diesen Stellen geht hervor, daß Gott die Dinge zu seiner eigenen Verherrlichung schuf, daß der Zweck der Schöpfung der in ihr sich verwirklichende Abglanz seiner inneren Herrlichkeit, oder das ist, was die Theologen im Unterschiede von dieser als äußere Herrlichkeit (gloria externa) bezeichnen. In diesem Sinne bestimmen auch die heiligen Väter und Schriftsteller der Kirche den letzten Zweck der Schöpfung. Vernehmen wir statt Vieler nur Einen. Causa omnium homo est, erklärt Hugo von St. Viktor, id autem propter quod factus est homo, quid aliud erit nisi ipse, a quo factus est homo? Si ergo causa mundi homo est, quia propter hominem factus est mundus, et causa hominis Deus est, quia propter Deum factus est homo. [1])

Der heilige Thomas erklärt die Lehre, Gott wolle die Dinge um seinetwillen, und sei daher der Endzweck, die causa finalis derselben, dahin, daß Gott nicht etwa für sich Etwas bedürfe, sondern er sei der letzte Zweck der Dinge, insofern er ihnen als das höchste Gut seine Vollkommenheit mittheilt, und inwiefern die Dinge selbst nach ihrer Vollkommenheit streben,

---

[1]) De sacramentis. 1. p. 2. c. 1.

diese aber eine Aehnlichkeit und eine Theilnahme an der göttlichen ist. Gott handelt folglich nicht so um eines Zweckes willen, wie ein unvollkommenes Wesen, das für sich Etwas erlangen will, und daher thätig und leidend (aufnehmend) zugleich ist.[1]) Gott gewinnt durch das Wollen der Welt weder einen Zuwachs der eigenen Güte und Vollkommenheit, noch auch eine Erfahrung oder Bethätigung derselben, die er im Nichtwollen der Welt nicht ebenso besitzen würde: die Herrlichkeit, die er in sich selbst hat, ist völlig unabhängig von der Verherrlichung, die ihm in der Schöpfung zu Theil wird.

Betrachten wir, um die von Seiten der Philosophen so häufig mißverstandene theologische Lehre vom Endzwecke der Schöpfung noch genauer zu bestimmen und tiefer zu erfassen, die zweite der vom heiligen Thomas gegebenen Erklärungen, Gott sei Zweck alles Geschaffenen, inwiefern die von allen Dingen naturgemäß angestrebte Güte und Vollkommenheit eine Aehnlichkeit, ein Abglanz der göttlichen ist.

Die Vollkommenheit des Universums ein Abglanz der göttlichen.

In demselben Sinne, in welchem eine universale Weisheit die ganze Schöpfung durchwaltet, ist alles Geschaffene durchherrscht von einem universalen Willen der Liebe. Wir sagen, in demselben Sinne! Also nicht im pantheistischen, nicht im Sinne eines sich selbst ponirenden hypostasirten Allgemeinwillens. Wie nämlich das Universum, theoretisch betrachtet, daraus resultirt, daß die Fülle der Einzelwesen durch die sie wesenhaft constituirenden, in Arten und Gattungen zusammenfassenden Formprincipien ein mannigfach gebrochenes und doch einheitliches Abbild der göttlichen Weisheit bildet, so resultirt die Güte und Vollkommenheit derselben aus dem Zusammenklingen aller Einzelbestrebungen zu einer universalen, die unendliche Güte nachahmenden Harmonie.

Verfolgen wir den hier ausgesprochenen Gedanken, indem wir zuerst vom Begriffe des Zweckes, dann vom Begriffe des allem Geschaffenen immanenten natürlichen Strebens ausgehen.

Jedes Geschöpf hat zunächst seinen Zweck in sich selbst. Wie der Zweck des Auges zunächst seine Form, das Sehen (die Seh-

[1]) S. Th. 1. qu. 44. art. 4.

kraft), und erst weiterhin der ganze Organismus als Zweck desselben zu bezeichnen ist, so trägt auch das Einzelwesen seinen nächsten Zweck in sich selbst. Seine Bestimmung ist, die seiner Natur entsprechende Vollkommenheit zu erlangen, so zu werden, wie es seiner Idee nach sein soll. Jedes Einzelne hat aber gerade durch seine nur im Ganzen und für das Ganze gedachte Natur eine Beziehung zum Ganzen, und trägt daher, wenn auch seinen nächsten, doch nicht seinen letzten Zweck in sich, sondern im Ganzen, dieses selbst aber in Gott, d. h. es hat zum Zweck die in einer gegebenen Weltordnung größtmögliche Offenbarung der göttlichen Güte und Herrlichkeit, mit anderen Worten: die Verherrlichung Gottes.

Natürliches Streben der Dinge nach Gott.

Ferner: Alles strebt von Natur nach Güte und Vollkommenheit, ein Streben, das in den Wesen ohne Apperceptivvermögen rein natürlicher, durch ihre Wesensform begrenzter Drang, in den sinnlich erkennenden Wesen Begehren, in den intelligenten Wollen ist. Was ist der Gegenstand dieses Strebens? Ohne Zweifel die eigene Güte und Vollkommenheit des Wesens, dem es zukommt. Es frägt sich aber, ob sie allein und ob sie es auch nur vorzugsweise ist? Liegt nicht schon in der, wie oben gesagt, in und für das Universale, das Ganze gedachten Natur jedes einzelnen Wesens ein Reichthum von Beziehungen zur Art, zur Gattung, zum Universum? Wie verhalten sich zu diesen Beziehungen die natürlichen Strebungen?

Der heilige Thomas gibt uns hierauf in einem Artikel seiner theologischen Summe, der von der größten Tiefe ist, die Antwort.[1]) Es wird hier die Frage gestellt, ob der reine Geist von Natur (d. h. dem innersten, unwillkürlichen Zuge seines Willens folgend, also auch selbst der gefallene Engel) Gott mehr liebe, als sich selbst. Die Antwort lautet bejahend. Denn würde umgekehrt ein Geschöpf von Natur sich selbst mehr lieben als Gott, der das Endziel von Allem ist, so wäre in der Natur eine Verkehrtheit, die auf den Urheber der Natur zurückfallen würde.

Um diese Lösung zu begründen, stellt der englische Lehrer das Princip auf, daß die natürliche Neigung in dem, was ohne Vernunft ist, die natürliche Richtung des Vernunftstrebens, d. i. des Willens,

---

[1]) S. Th. 1. qu. 60. art. 50.

offenbart. Jene aber ist derart, daß das, was seiner Natur nach eines Anderen ist (unumquodque quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est) nach diesem Anderen mehr strebt, als nach sich selbst. So sehen wir, daß der Theil sich bloßstellt und preisgibt, um das Ganze zu conserviren, und Aehnliches zeigt sich, da die Vernunft die Natur nachahmt, in der Ethik und Politik, indem der tugendhafte Bürger sich für das Vaterland aufopfert: alles Geschaffene strebt daher das universale Gut, das Gott ist, und dem jedes andere Gut, des Engels wie des Menschen, untergeordnet ist, von Natur mehr an als sein eigenes; mit anderen Worten: alle natürlichen Strebungen des Universums vereinigen sich in der Tendenz nach der Darstellung der göttlichen Vollkommenheit, nach der Verherrlichung Gottes.

Selbstsucht nicht der Grundtrieb alles Strebens.

Bestimmter noch tritt der Gedanke des heiligen Lehrers in der Erwiderung auf die Einrede hervor: daß jedes Wesen um so mehr liebe, je mehr das geliebte Wesen ihm ähnlich, mit ihm Eins sei; am nächsten sei aber jedes Wesen sich selbst, am fernsten stehe es dem über Alles erhabenen, unendlichen Gott. Dieser Grundsatz, erwidert Thomas, gilt nur in dem, quod ex aequo dividitur, d. h., was nicht in jenem Verhältniß der Abhängigkeit zu einander steht, kraft deren Eines dem Anderen Grund der Existenz und Grund der Güte ist. Nur da, wo ein solches Verhältniß nicht stattfindet, liebt Etwas sich mehr als Anderes; dagegen wenn ein Anderes dem Liebenden tota ratio existendi et bonitatis ist, wird dieses Andere von ihm mehr geliebt, als es sich selbst liebt. Dies zeigt sich in der Physik wie in der Ethik. Der Theil opfert sich für das Ganze, das Individuum für die Species, der gute [1]) Bürger für das Gemeinwohl. Nun ist aber Gott nicht bloß das bonum unius speciei, sondern das bonum universale, das Gut, durch welches alles Andere gut ist; er wird daher mehr als alles Andere amore naturali erstrebt, begehrt und geliebt: unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum. [2])

---

[1]) Die πολίτεια ist kein Naturprodukt, daher der Bürger nicht schon als solcher durch natürliche Neigung sich für das Vaterland opfert, sondern wenn er gut ist, d. h. die ethischen politischen Bürgertugenden besitzt.

[2]) L. c. ad 1.

Würde der Grundsatz, das, was am nächsten dem Liebenden sei, werde am meisten geliebt, unbedingt gelten, so bekämen wir als Totalergebniß aller natürlichen Strebungen, als natürliche Folge des alsdann herrschenden universalen Egoismus, eine universale Disharmonie, die Herrschaft des Individualwillens im Schopenhauer'schen Sinne, eine Annahme, die noch mehr der Vernunft widerspricht, als der Universalwille des Hegel'schen Monismus.

Das höchste Gut den Dingen nicht immanent.

Aber auch von diesem unterscheidet sich, wie schon bemerkt, unsere Lehre von der Herrschaft des göttlichen Willens und dem Endzweck der Dinge; denn wenn in der obigen Darstellung Gott als das bonum universale bezeichnet wird, so ist das nicht im pantheistischen Sinne der Immanenz zu verstehen; denn Gott bewegt als das höchste Gut Alles, was ist, nur dadurch, daß er reinste Aktualität, folglich über der Welt erhaben und von ihr verschieden ist.

So führt Gott am Bande des allen Dingen eingepflanzten, auf das Universale gerichteten Strebens die unfreien Wesen nothwendig, die freien ohne Beeinträchtigung ihrer Selbstbestimmung dem letzten Ziele der Schöpfung, der größtmöglichen Offenbarung seiner Herrlichkeit zu. Die hieraus sich ergebende Verherrlichung des göttlichen Namens (sanctificetur nomen tuum) vollzieht sich vor Allem in der moralischen Ordnung der Geister. In den Guten manifestirt sich die Güte und das Wohlwollen, in den Bösen die Gerechtigkeit, in beiden die Heiligkeit; im All der Schöpfung überhaupt die Vollkommenheit Gottes.

Es bedarf nach der bisherigen Ausführung kaum mehr der ausdrücklichen Bemerkung, wie einseitig und verkehrt es ist, die Beseligung der vernünftigen Geschöpfe als den letzten Zweck der Schöpfung zu bezeichnen. Allerdings würde der Schöpfungszweck — Offenbarung der göttlichen Güte uud Vollkommenheit, vereitelt werden, wenn auch nur die Mehrzahl der vernünftigen Geschöpfe verloren ginge, sich verdammen würde; er wird aber keineswegs vereitelt, wenn ein Theil verloren geht; denn durch die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in ihnen tragen sie zur Vollkommenheit des Ganzen bei, ja sie wollen diese Vollkommenheit sogar ihrerseits

mit ihrem Naturwillen, wenn auch nicht mit ihrem Gott und dem All verfeindeten freien Willen.

Freiheit des Schöpfungszweckes.

Ist der Zweck der Schöpfung die äußere Verherrlichung Gottes, und vermag die Verwirklichung dieses Zweckes die in sich schlechthin vollendete göttliche Vollkommenheit in keiner Weise zu erhöhen, so ist klar, daß der Zweck der Weltschöpfung in dem von uns betrachteten Sinne sich zur Vollkommenheit (dem Sein und Leben Gottes) als etwas schlechthin contingirliches verhält, d. h. der göttliche Wille in Absicht auf denselben absolut frei ist.

Unhaltbarkeit des Optimismus.

Gott ist aber nicht bloß frei im Wollen oder Nichtwollen dieses Zweckes (seiner äußeren Verherrlichung), sondern auch in der Art und Weise seiner Verwirklichung, d. h. in Bezug auf den Grad der Vollkommenheit, in welchem seine innere Herrlichkeit in den Werken nach Außen offenbar werden soll. Wie nämlich Sein oder Nichtsein der Welt zur absoluten göttlichen Vollkommenheit, der Fülle seines unendlichen Lebens, das reinste Aktualität ist, als etwas Contingirliches sich verhält, so auch das Dasein dieser oder jener Welt, da keine unter allen möglichen Weltordnungen jene Vollkommenheit erschöpfend darzustellen vermag. Daraus ergibt sich die Unhaltbarkeit des Optimismus, der theils auf einer Verwechslung des seienden Zweckes mit dem nichtseienden (zu verwirklichenden), theils auf einer anthropomorphistischen Auffassung des göttlichen Wirkens beruht, das als Aktualisirung der göttlichen Macht, als Bewegung von der Indifferenz des Willens zum Entschluß, von diesem zur That, gedacht wird. Die letztere Quelle des Optimismus werden wir später zu erörtern haben; bezüglich der ersteren aber bemerken wir, daß die Vollkommenheit des göttlichen Willens nicht in der Vollkommenheit des äußeren, sondern in der des inneren Zweckes zu suchen ist. Gott will nothwendig das Vollkommenste und Beste, insofern er in Allem, was er will, sich selbst, seine eigene unendliche Vollkommenheit, nicht aber, inwiefern er außer sich das Vollkommenste will. Das Letztere kann Gott nicht einmal wollen, da der Begriff einer geschaffenen (endlichen) Welt, über der eine vollkommenere nicht mehr denkbar wäre, in sich widersprechend ist.

Mit dieser Verwerfung des Optimismus ist nicht in Abrede gestellt, daß Gott innerhalb einer gegebenen, von ihm gewollten und verwirklichten Weltordnung das größte Maß äußerer Verherrlichung erzielt. In dieser Beziehung bemerkt Suarez treffend: Semper credendum est, Deum juxta finem sibi institutum optima omnia facere, quae facit.

Pantheistischer oder theosophischer Ursprung desselben. Hervorhebung des übernatürlichen Gesichtspunkts durch Hugo von St. Viktor.

Der Optimismus ist die natürliche Frucht einer pantheistischen oder theosophischen Weltanschauung. Ist die Welt aus dem Wesen Gottes geboren, seine Erscheinung und wesenhafte Offenbarung, dann ist allerdings mit Schelling zu sagen, es gebe, wie nur Einen Gott, so auch nur Eine mögliche Welt. Dieses System ist daher der wahrhaft theologischen Weltanschauung diametral entgegengesetzt; nach demselben ist eine übernatürliche Ordnung, eine freie, in der Natur noch nicht angelegte Mittheilung göttlichen Wesens, sowie Durchdringung der geschaffenen Intelligenz mit göttlichem Leben und göttlichem Lichte nicht möglich. Durch diese Consequenz allein ist der Optimismus theologisch gerichtet. Ist das Geschöpf, fragen wir mit Hugo von S. Viktor,[1]) das möglich Vollkommenste, weil ihm keine Vollkommenheit gebricht, oder weil es so in seine geschöpflichen Schranken gebannt ist, daß selbst Gott es nicht darüber zu erheben vermag? Im ersten Falle ist das Geschöpf Gott gleich gemacht, im zweiten unter sich selbst erniedrigt, und was mehr ist, der göttlichen Macht eine Grenze gesteckt. Ubi mihi primo responderi expostulo, cum dicunt universitatem rerum non posse meliorem esse, quam est; qualiter id accipiendum sit quod dicunt meliorem eam esse non posse. Sive ideo non potest melior esse, quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit, sive ideo non potest esse melior quia majus bonum quod ei deest capere ipsa non potest. Sed si ita summe bona dicitur, ut nulla ei bona perfectio desit, jam opus suum plane Creatori aequaretur; et vel extra metam extenditur quod intra est, vel infra immensitatem coarctatur, quod summum

[1]) De sacramentis l. 1. p. 2. c. 21.

est, quod utrumque pari inconvenientia impossibile est. Si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius, quod ei deest, capere ipsa non potest, jam hoc ipsum non posse defectionis est, non consummationis; et potest melior esse, si fiat capax majoris boni, quia et ipse, qui fecit, potest. Ergo in se non potest, in Deo potest; quia ipsa non potest; sed Deus potest, et quantum ipse potest dici non potest. [1])

Die Scholastiker haben die passive Potenz der Geschöpfe, übernatürliche Wirkungen durch die Macht des Schöpfers an sich erfahren zu können, potentia obedientialis genannt. Es bedarf kaum bemerkt zu werden, daß in diesen übernatürlichen Wirkungen Gottes seine Herrlichkeit und Vollkommenheit in ungleich höherer und vollkommenerer Weise zur Offenbarung gelangt, als dies durch die Natur der Dinge oder irgend welche Entwicklung der in ihr niedergelegten Kräfte zu geschehen vermag. Die vollkommenste Verherrlichung findet daher der göttliche Name in den Erweisen der freien über die nothwendige Consequenz des schöpferischen Willens hinausgehenden göttlichen Liebe.

c) Der schöpferische Willensakt Gottes formell betrachtet. Freiheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit desselben.

Prop. Deus mundum creavit voluntate ab omni necessitate libera. D. f. Conc. Vatic. cap. 1. can. 5: Si quis . . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum . . . a. s.

Der göttliche Wille ist Princip des Daseins der Welt und zwar dieser Welt, sowie der in ihr herrschenden Ordnung und Zweckbeziehung; und er ist dieses, da jede Weltordnung mit dem in ihr zu realisirenden äußeren Endzwecke sich zu der unendlichen Aktualität des inneren Endzweckes (der göttlichen Güte und Vollkommenheit) als etwas Indifferentes, Contingirliches sich verhält, mit unendlicher Freiheit. Wir haben hiemit die Freiheit des Schöpfungsaktes ausgesprochen.

---

[1]) L. c. ed. Migne, p. 216.

Die Freiheit des göttlichen Willens in seinem Wirken nach Außen wird in der heiligen Schrift ausdrücklich bezeugt, indem die Wege Gottes als unerforschlich, seine Rathschlüsse als unbegreiflich dargestellt werden. O altitudo divitiarum, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus. Rom. 11, 33.

Vereinbarkeit der Freiheit mit der Unveränderlichkeit.

Die Freiheit, die wir vom göttlichen Schöpfungsakte prädiciren, muß nach dem bisher Ausgeführten sowohl als libertas exercitii, Freiheit zu schaffen oder nicht zu schaffen, wie als libertas specificationis, Freiheit, diese oder eine andere Welt zu schaffen, genommen werden. Es erhebt sich aber bei dieser Bestimmung der göttlichen Freiheit sofort die Frage, ob damit nicht in den göttlichen Willen eine Indifferenz, eine Potenz des Andern und damit Veränderlichkeit eingetragen werde? Um diese Frage und mit ihr den scheinbaren Gegensatz der göttlichen Freiheit zur Unveränderlichkeit des Seins und Lebens Gottes zu lösen, ist es nothwendig, den Grund sowohl jener Freiheit als dieser Unveränderlichkeit in's Auge zu fassen. Dieser Grund ist nämlich ein und derselbe und liegt in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens, das durch sich selbst **reinste Aktualität alles Seins und alles Lebens** ist. In dieser unendlichen Bestimmtheit seines Wesens liegt der Grund der Unveränderlichkeit Gottes. Was durch sein Wesen schlechthin vollkommen ist, kann weder zum Besseren noch zum Schlechteren verändert werden, nicht jenes, weil es keine Vollkommenheit erlangen kann, die es nicht von Natur schon wäre, nicht dieses, weil dies sein Wesen als des schlechthin Seienden vernichten hieße.

Dieselbe unendliche Vollkommenheit aber, die Grund der göttlichen Unveränderlichkeit ist, ist auch Grund seiner **Freiheit**. Warum nämlich ist Gott schlechthin frei in Absicht auf Alles, was außer ihm ist und sein kann? Deßhalb, weil er sowohl in seinem Sein und Leben, wie in der Bethätigung, Erfahrung und dem Genusse dieses Lebens schlechthin sich selbst genügt. Darin hat es seinen Grund, daß der Akt der Schöpfung, obgleich eins mit dem Wesen Gottes, da zu diesem, das ja reine Aktualität ist, Nichts hinzukommen kann, dennoch frei ist, d. h. in keiner nothwendigen Beziehung zu seinem Objekte, dem Sein der Welt, steht. Wenn nun aber Unveränder-

lichkeit und Freiheit ein und dieselbe Wurzel in Gott, nämlich seine unendliche Vollkommenheit, haben, wie sollen sie zu einander in einem ausschließenden Gegensatze stehen, wie soll ihre Vereinbarung unauflösliche Schwierigkeiten bereiten?

In der göttlichen Freiheit keine Potenzialität.

Man sagt uns zwar, [1]) um Gott als frei zu begreifen, müssen wir den göttlichen Willen behaftet mit der Potenz des Andern, des Nicht- und Anderswollens, vorstellen. Sollte in der That die göttliche Freiheit nur um diesen Preis — den der göttlichen Unveränderlichkeit gerettet werden können? Die menschliche Freiheit, als geschöpfliche, ist allerdings wesentlich mit der Potenz des Andern behaftet, weil sie aus der Potenz in den Akt übergeht; aber gerade das gehört zur Unvollkommenheit dieser Freiheit, während das Vollkommene an ihr, das, wodurch sie ein Abbild der göttlichen Freiheit ist, in der Contingenz und Indifferenz der Mittel und untergeordneten Zwecken im Vergleich zu dem letzten von ihr angestrebten Zwecke, ihrem Endzwecke zu suchen ist.

Moderne Theorie der göttlichen Freiheit.

Die Schwierigkeiten, die man bezüglich der Vereinbarung der Freiheit und Unveränderlichkeit Gottes im Schöpfungsakte zu finden glaubt, haben ihren Grund in Vorstellungen von dem Sein und Leben Gottes, oder von der Bethätigung dieses Lebens, die zur Auflösung des Begriffes der Unveränderlichkeit wie der Freiheit, d. i. zur Leugnung beider führen.

Die hier in Betracht kommenden Systeme tragen entweder die Schöpfung in das innere Leben Gottes ein und fassen dieses als durch die Schöpfung vermittelt, als Resultat einer Bewegung, eines Processes in Gott, oder sie betrachten den Schöpfungsrathschluß und Schöpfungsakt als eine vom Wesen verschiedene, darüber hinausgehende Bethätigung und Aktualisirung göttlicher Macht und Güte. Bei der einen wie der anderen Annahme ist es sowohl um die Unveränderlichkeit wie um die Freiheit Gottes geschehen. Jene ist unvereinbar mit dem Begriffe eines Werdens, einer Bewegung in

---

[1]) Tübinger Theolog. Quartalschr. 1843. S. 221.

Gott, mag dieselbe auch als ewig gedacht werden. Diese kann nicht bestehen, weil der Schöpfungsakt, wenn als Aktualisirung (sei es wesentlicher oder accidenteller) göttlicher Macht und Güte begriffen, nur das Vollkommenste zu seinem Gegenstande haben kann.

Nach Schelling vermittelt sich die göttliche Güte substantiell durch die Weltschöpfung; die Freiheit des Schöpfungsaktes ist ihm zufolge ein Freiwerden Gottes, sein Persönlichwerden dadurch, daß er Mensch und Geist wird. [1]) Von der Freiheit des Schöpfungsaktes in solchem Sinne sprechen, heißt mit den Worten „Freiheit" und „Schöpfung" ein trügerisches Spiel treiben. Auf dem pantheistischen Standpunkt, dem diese Erklärung der schöpferischen Freiheit angehört, verlieren die Begriffe von Freiheit und Schöpfung ihre Geltung.

Lehre Kuhn's.

Der Verfasser der öfter citirten Abhandlung, Kuhn, legt seiner speculativen Schöpfungslehre die Unterscheidung zweier Thätigkeiten in Gott, einer immanenten und einer transeunten, die in jener ihren Grund hat, und wodurch Gott Anderes, die Welt, verursacht, zu Grunde. [2]) Wir hätten sonach in Gott zwei (freilich ewige) Bewegungen, die eine, durch die Gott zur Persönlichkeit und Freiheit sich erhebt, die andere, durch die er sich als freies persönliches Wesen bethätigt. Der genannte Theologe vermag deßhalb der thomistischen Lehre, daß Gott uno eodemque actu sich selbst und alles Andere wolle, seinen Beifall nicht zu geben, ja er findet, sie „laute bedenklich und erinnere an das spinozistische Axiom, Gott sei in demselben Akt Ursache der Dinge, in welchem er Ursache seiner selbst ist." [3]) Von seinem Standpunkt aus ist Kuhn allerdings im Recht; denn wenn Gott durch eine Bewegung in ihm selbst, durch eine Bethätigung seiner Macht in solchem Sinn Schöpfer der Welt, wenn er ferner durch eine Bewegung Geist, persönlich ist, dann kann der Pantheismus (in seiner consequenten, naturalistischen — ob aber auch in theosophischer Ausführung) nur unter der Bedingung vermieden werden, daß Gott durch einen anderen Akt Geist ist, und durch einen anderen als solchen sich bethätigt.

[1]) Tübinger Quartalschr. a. a. O. S. 219.

[2]) A. a. O. S. 209.

[3]) Dogmatik. II. S. 924.

Ist nun aber dieser speculative Standpunkt haltbar? So wenig sich eine substantielle Bewegung in Gott, zum Person- und Geistsein annehmen läßt, so wenig läßt sich der Begriff einer zweiten (accidentellen) Bewegung in Gott festhalten, durch die er seine Macht und Güte bethätigt. Derselbe verstößt erstens gegen die Einfachheit des göttlichen Wesens, in welchem nichts Zufallendes, Accidentelles, sein kann, und führt zweitens, da die Bethätigung des göttlichen Lebens, insofern sie in Gott ist, als unendlich gedacht werden muß, zu der Annahme, daß Gott nur das Beste will und wollen kann, d. h. zum Optimismus in seiner extremsten Form.

Allerdings sucht Kuhn der von der Kirche verworfenen Abälard'schen Consequenz (quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit et non alio) durch die Annahme der „Potenz des Anderen" im göttlichen Willen zu entgehen. [1]) Wir haben schon oben [2]) bemerkt, daß eine solche Annahme die göttliche Unveränderlichkeit aufhebt; denn jene Potenz ist ein wandelbares Element. Allerdings soll der göttliche Wille darüber schlechthin hinaus sein, dieselbe als schlechthin machtloses, überwundenes Moment gedacht werden. Mit dieser Wendung ist jedoch Nichts gewonnen, da das Vorhandensein einer solchen Potenz, der Gedanke einer Bewegung in Gott überhaupt mit seiner Unveränderlichkeit im Widerstreit ist. Denkt man aber dieses „fließende Moment" im göttlichen Willen verschwunden, so ist nach Kuhn's Geständniß der Begriff der Freiheit aufgelöst; dasselbe soll daher, obgleich vom Standpunkt des Begriffs aus eine sittliche Nothwendigkeit des göttlichen Willens postulirt wird, [3]) doch auf dem Standpunkt der Vorstellung festgehalten werden.

So sähen wir uns denn genöthigt, entweder die Unveränderlichkeit oder die Freiheit Gottes preiszugeben, und es ist nicht zu ersehen, wie es der Kuhn'schen Dialektik gelingen soll, den von ihr angenommenen Gegensatz beider auszugleichen.

Worin aber liegt der Fehler dieser Dialektik? Darin, daß sie das W e s e n d e r F r e i h e i t in die W a n d e l b a r k e i t und die durch den Begriff der Freiheit geforderte Indifferenz in den Willen, statt-

[1]) Tübinger Quartalschr. a. a. O. S. 215.
[2]) S. S. 243.
[3]) Tübinger Quartalschr. a. a. O. S. 221.

in die bloße Beziehung des Willens (bei Gott des Wollens) zum Gewollten setzt.

Nach dem heiligen Thomas ist die göttliche Macht nicht Princip des Schöpfungsaktes, sondern Princip des Geschaffenen; denn der Schöpfungsakt ist nicht Bethätigung der göttlichen Macht im Sinne einer Bewegung, sondern entitativ betrachtet, die Macht und das Wesen Gottes selbst. Ebenso ist auch der göttliche Schöpfungsrathschluß nicht Bethätigung des göttlichen Willens im Sinne einer Bewegung, und daher die von der Freiheit geforderte Indifferenz nicht dem göttlichen Willen immanent. Diese Indifferenz ist, wie Stentrup treffend gegen Oischinger erklärt, nicht Indifferenz der Potenz zu wollen, sondern des Aktes und der Wirklichkeit des Wollens. „Sie kann nur darin gelegen sein, daß der Wille, obgleich er nicht Vermögen, sondern aktuelles Wollen ist, dennoch aus sich und durch sich keine bestimmte Beziehung zu den Gegenständen hat, welche zu dem Gebiete seiner Indifferenz und Freiheit gehören."[1]) Betrachtet man die Welt wenn auch nicht als Moment im göttlichen Sein und Leben, doch als Moment in der Bethätigung dieses Lebens, so heißt das den Pantheismus, den man zur Vorderthüre hinausgewiesen, durch ein Hinterpförtchen wieder hereinlassen.

Unterscheidung der Entität des Schöpfungsaktes von seiner freien Termination.

Nicht im göttlichen Schöpfungsakte selbst ist Contingenz, Wandelbarkeit, Indifferenz; alle Contingenz und Wandelbarkeit liegt in der Beziehung desselben zu seinem Terminus, der Welt, eine Beziehung, die eben deßhalb, weil sie in jenen Akt keine Wandelbarkeit einträgt, ihr Fundament nur im Gegenstande oder Terminus des Aktes hat und darum nur in diesem eine reale ist. Die Theologen der Vorzeit haben daher die Freiheit des Schöpfungsaktes richtig bestimmt, wenn sie an diesem die freie Termination (terminatio libera) von seiner nothwendigen Entität (dem Sein des Schöpfungsaktes, das mit dem Sein des göttlichen Wesens real eins ist), unterschieden.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so besteht die Frei-

---

[1]) Stentrup, a. a. O. S. 201.

heit des Schöpfungsaktes darin, daß der göttliche Wille die Welt wollen oder nicht wollen, so oder anders wollen kann, ohne daß Gott in seinem Sein und Leben oder in der Bethätigung dieses Lebens im mindesten berührt wird, vielmehr liegt alle Wandelbarkeit, alles So- oder Andersseinkönnen ausschließlich auf Seite der Welt.

Ewigkeit des Schöpfungsaktes.

Ist aber der Schöpfungsakt seinem Sein nach nothwendig und unveränderlich, so ist klar, daß er auch ewig ist. Man hat darin eine besondere Schwierigkeit finden wollen, wie ein ewiger Akt ein zeitliches Produkt haben könne, und ein neuerer Theologe, Dieringer, meinte sogar diese Schwierigkeit nicht anders lösen zu können, als durch die Behauptung der Zeitlichkeit des Schöpfungsaktes.

Diese vermeintliche Schwierigkeit ist jedoch im Grunde keine andere, als diejenige, die in dem Gedanken liegt, daß ein unendliches, unveränderliches und nothwendiges Sein Grund eines endlichen, veränderlichen und zufälligen ist. Die Lösung ist in dem Begriffe eines unendlich-vollkommenen, schlechthin aktualen Willens gegeben, der in keiner wesenhaften Beziehung zu dem (secundär) von ihm Gewollten steht, und daher sich frei dazu verhält. Die Wirkungen einer solchen Ursache müssen zufällige und können zeitliche sein. Will man aber eine specielle Schwierigkeit darin finden, daß mit einem ewigen Akt auch das Produkt nothwendig ewig gesetzt wäre, so beruht dies auf einer sinnlichen Vorstellung der göttlichen Ewigkeit, der gegenüber die Bemerkung genügen mag, daß das Produkt jenes unendlichen Willens, indem es als anfangend gewollt wird, damit von selbst als zeitlich gesetzt ist. [1])

Schlußbemerkung über die Freiheit des Schöpfungsaktes.

Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes in dem vertheidigten Sinne ist nur ein anderer Ausdruck für die unendliche, von allem außergöttlichen Sein völlig unabhängige Voll-

---

[1]) Vgl. die ausführliche Behandlung dieses Punktes bei Stentrup, a. a. O. S. 78 ff. S. 232 ff. und die oben angeführte Lösung des heiligen Thomas. S. 220.

kommenheit des Seins und Lebens Gottes einerseits, sowie für die durchgängige Zufälligkeit und Bedingtheit alles Seins außer Gott andererseits. Wird aber dadurch der göttliche Wille der Weltwirklichkeit nicht zu etwas Zufälligem und der Schöpfungsakt zu einer so „zufällig geschehenen That" gemacht? Keineswegs! Denn jener Wille und diese That sind das unendliche Sein selbst, nur das Objekt des Terminus derselben, die Welt, ist zufällig, weil in Absicht auf jene Vollkommenheit, schlechterdings indifferent, da sein Dasein ihr so wenig etwas hinzuzufügen, als sein Nichtdasein zu derogiren vermag.

Gleichzeitigkeit der geistigen und materiellen Schöpfung.

Das Capitel I des vaticanischen Concils enthält noch eine, aus dem Lateranconcil aufgenommene Bestimmung, die der Erklärung und Begründung bedarf. Dasselbe spricht nämlich in dem Worte „simul" die Gleichzeitigkeit des Anfangs der geschaffenen Dinge aus. Es frägt sich dabei offenbar zunächst, ob die Geisterwelt früher oder gleichzeitig mit der Körperwelt in's Dasein getreten sei. Die heiligen Väter verstehen der Mehrzahl nach unter dem Himmel im ersten Verse der Genesis die Welt der reinen Geister, und es liegt nahe, das in principio creavit Deus coelum et terram von einem gleichzeitigen Anfang beider Welten zu erklären. Bestimmter ist dies ausgesprochen Eccli 18, 1. Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. Zwar entgegnet man, es könne sowohl hier als im Caput Firmiter das „simul" im Sinne von „ex aequo, aequaliter" genommen werden. Erwägt man aber, daß der griechische Text der angeführten Stelle den Ausdruck *κοινῇ*, nicht *ὁμοιῶς*, was ex aequo bedeuten würde, enthält; zieht man ferner den Wortlaut und Context des Lateranconcils [1]) in Betracht, wo das simul zu dem folgenden deinde in Beziehung steht, sowie die Absicht des Concils, den Irrthum der Origenisten, die Körperwelt sei von Gott nicht ursprünglich, sondern nach der Erschaffung der Geister und wegen ihres Abfalls [2]) geschaffen worden: so dürfte die Erklärung des Schrifttextes wie des

---

[1]) . . . simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem . . . et deinde humanam. . . . Cap. Firmiter.

[2]) S. Th. 1. qu. 65. art. 2.

Caput im Sinne der Simultaneität des Geschaffenen wohl als die allein berechtigte sich ergeben.

Ratio theologica.

Nach dem englischen Lehrer hat Gott die Welt der Geister und Körper zumal geschaffen, weil jedes einzelne Wesen, auch der reine Geist, dem Universum, der Ordnung des Ganzen dient und in ihm seine Vollkommenheit hat; denn die Ordnung ist das Gut des Universums, und das Gut dieses, des Ganzen, ist vollkommener als das des Einzelnen; es hätte sonach den Engeln ihre letzte natürliche Vollkommenheit gefehlt, so lange sie dieser Hinordnung zum Gute des Ganzen entbehrt hätten.

B. Erhaltung und Leitung der natürlichen Ordnung.

Providentia naturalis et supernaturalis.

Die Welt ist nicht bloß in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Gutsein, in der Entfaltung, Entwicklung und Bethätigung der in sie gelegten Kräfte bedingt durch Gott; wie er es ist, der ihr Sein gesetzt, so ist er es, der sie im Sein erhält, und ihrer Vollkommenheit, ihrem (accidentellen) Gutsein entgegenführt. Die letztere Thätigkeit nennen die Theologen Vorsehung (providentia) und zwar soweit sie sich auf die Entwicklung der natürlichen Ordnung und der darin niedergelegten Keime bezieht, providentia naturalis, im Unterschiede von der providentia supernaturalis, die die Entfaltung der übernatürlichen Lebenskeime oder die Realisirung des übernatürlichen Endziels zum Gegenstande, und daher die Gründung der übernatürlichen Ordnung zur Voraussetzung hat.

Propos. Deus res omnes creatas in esse conservat et sua moderatur providentia. Vatic. const. de fide cap. 1: Universa vero quae condidit, Deus providentia sua tuetur, atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt.

Der Sinn des obigen Satzes ist, daß die Welt im Ganzen wie im Einzelnen, in ihrem Bestand, wie in ihrem Wirken und sich Entwickeln durchaus von Gott abhängig, von ihm in allen diesen Beziehungen bestimmt und getragen ist.

Erhaltung.

Bezüglich der Erhaltung (conservatio) der Geschöpfe haben sich unter Theologen und Philosophen verschiedene Ansichten gebildet. Liebermann (Instit. theol.) gibt dieselben kurz dahin an: disputant, an ita conditae fuerint, ut durare per se possint, nisi divina vi rursus intereant, vel an eadem vi continua egeant, qua esse coeperunt.

Erwägt man, daß die Dauer des Seins, der Bestand der Dinge von ihrer schöpferischen Setzung zu unterscheiden ist, sowie daß die Geschöpfe nach allen Momenten ihres Seins von der ersten universalen Ursache bedingt sind, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß für das zweite Glied jener Alternative entschieden werden muß. So wenig als ihr Sein, so wenig kann ihre Dauer in ihnen selbst ihren Grund haben. Durch denselben unendlichen Grund, durch den sie sind, dauern sie — omnia in ipso (in filio seu Verbo) constant. Col. 1, 17.

Dieselbe eine direkte.

Die Erhaltung kann daher nicht als eine bloß indirekte, durch Abwehr zerstörender Einflüsse, sondern muß als direkte, als positiv causaler Einfluß gedacht werden, als Einfluß, dessen Zurückziehung allein genügen würde, um die Geschöpfe in's Nichts zurücksinken zu lassen. Wenn man die Erhaltung der Dinge als creatio continuata bezeichnet, so hat das nicht den Sinn, als wäre die geschöpfliche Dauer ein beständiges Zurücksinken in's Nichts und Wiederhergestelltwerden aus dem Nichts; es wird damit vielmehr nur gesagt, daß die Erhaltung nicht ein bloßes Lassen, sondern Thätigkeit ist, und sich zum Schöpfungsakt gleichsam als continuirliche Affirmation desselben verhält.

In diesem Sinne spricht sich auch der römische Katechismus über die Erhaltung aus: Nam quemadmodum omnia, ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservarent, statim ad nihilum reciderent. [1])

---

[1]) P. 1. c. 2. qu. 21.

Schöpfung und Erhaltung sind zwar terminativ oder von Seite der Geschöpfe betrachtet, zwei verschiedene Akte, nicht aber entitativ, oder von Seite Gottes angesehen. In Gott sind sie nur ein einziger Akt, die ewige göttliche Wirklichkeit selbst, gedacht in ihrer Beziehung zu den Geschöpfen als absolute Causalität, durch die alles Geschaffene in seinem Dasein, wie in seinem Bestand bedingt ist.

Vorsehung (Regierung der Welt).

In dem Begriffe der absoluten Causalität ist außer der Schöpfung und Erhaltung als drittes Moment die Vorsehung oder Regierung der Welt enthalten. Wie in ihrem Sein und in ihrer Dauer, so ist die Welt auch in der Wirksamkeit, der Lebensbethätigung und dem Gutsein der sie constituirenden Wesen durch Gott bestimmt.

Der heilige Thomas definirt die göttliche Providenz als „ratio ordinis rerum in finem in Deo existens." [1])

Die ewige Hinordnung der Dinge zu ihrem Ziele gründet sowohl in der Unendlichkeit und Unbedingtheit der göttlichen Erkenntniß, die Vorherwissen ist, als in der Macht des göttlichen Willens. Den ersteren Grund hebt das Vaticanconcil hervor: omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

In letzterer Beziehung wird Alles auf eine seiner Natur entsprechende Weise, die unfreien Wesen am Bande unverbrüchlicher Nothwendigkeit, die Vernunftwesen durch die ihre Freiheit vielmehr ermöglichende, als gefährdende Macht seines Willens von Gott als erster und universaler Ursache zu seinem Ziele hinbewegt. Si Deus, argumentirt der heilige Thomas, hujus mundi est conditor, omnia, quae in eo bona sunt, Deo tribuamus oportet; inter bona autem hujus universi numerari profecto debet, rerum omnium ad certos fines ordinatio, quam ignorare aut inficiari non potest nisi is, qui mirabiles constantesque leges naturae stupide considerat: ergo hujus quoque ordinis auctor est Deus, sive in Deo est providentia.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 22. art. 1.

Concursus divinus.

In Gott allein ist keine accidentelle Vollkommenheit, er ist unmittelbar durch sein Wesen Alles, was er sein kann, die Wirklichkeit alles Seins. Anders in den Geschöpfen: sie sind accidenteller, über ihre Substanz hinausgehender Vollkommenheit fähig; daher ist in ihnen Entwicklung, Entfaltung, Erhebung aus der Potenz in den Akt. Jede solche Erhebung aber hat den entsprechenden Akt, universell gesprochen, alle geschöpfliche Entwicklung den actus purus, die Aktualität der ersten und universalen Ursache, die als Ziel wie als wirkendes Princip alle Entwicklung trägt und beherrscht, zur Voraussetzung. Die Theologen nennen den entsprechenden göttlichen Einfluß, durch den alle geschöpfliche Wirksamkeit und Lebensbethätigung als eine sich verwirklichende, durch Uebergang von der Potenz zum Akt sich vollziehende, bedingt ist — concursus divinus.

Verschiedene Auffassungsweisen der göttlichen Mitwirkung.

Der Begriff dieser göttlichen Mitwirkung wird in seiner Anwendung auf die Geistwesen von den theologischen Schulen verschieden bestimmt. Die Thomisten fassen dieselbe als praemotio physica, d. i. als direkten Einfluß in causam, als Bestimmung der Potenz des Willens zur Thätigkeit; die Molinisten dagegen als concursus simultaneus, d. i. als Zusammenwirken der ersten Ursache mit dem geschöpflichen Willen zu der entsprechenden Wirkung.

Thomistische praemotio physica.

Die thomistische Erklärung scheint uns das Verhältniß des ungeschaffenen Willens zum geschaffenen richtiger zu bestimmen, als die molinistische. Man glaubt zwar vielfach darin eine Beeinträchtigung der Freiheit zu erblicken, weil die göttliche Vorherbestimmung der geschöpflichen Selbstbestimmung keinen Raum lasse. Dieses Bedenken fällt, wenn man erwägt, daß die göttliche praemotio als ein Bestimmen zur freien Thätigkeit gefaßt wird. Von Gott physisch und moralisch bestimmt zu werden ist nicht ein Hinderniß, sondern der Grund der Freiheit. Der Wille ist nämlich dadurch Macht der Selbstbestimmung, d. i. frei, daß er zu Verschiedenem sich indifferent verhält, für Verschiedenes sich entscheiden kann. Ihren tiefsten metaphysischen Grund hat diese Indifferenz darin, daß das

letzte Ziel des Geistwesens, das ihn zu allem Wollen in letzter Instanz bewegt, das höchste Gut, Gott ist. Bewegt ihn so Gott als Ziel, moralisch, und ist diese Abhängigkeit kein Hinderniß, sondern Bedingung der Freiheit, so gilt dasselbe auch von dem physischen Einfluß Gottes auf den Willen, derselbe besteht in der Ertheilung der entsprechenden Vitalität durch Gott, in dieser oder jener Richtung sich zu bewegen, ist Vorherbestimmung zur Selbstbestimmung.

Thätigkeit der causae secundae.

Ueberhaupt wird durch die Thätigkeit der ersten Ursache die der zweiten Ursachen (causae secundae) nicht ausgeschlossen. Attingat a fine usque ad finem fortiter et disponat omnia suaviter. Sap. 8, 1. Patet autem, bemerkt der englische Lehrer, [1]) quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim, a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

Die Vorsehung in der modernen Speculation. Zwei Formen der modernen Evolutionstheorie.

Die moderne Philosophie, insoweit sie dem Christenthum abtrünnig geworden ist, hat den Begriff der Vorsehung wie den der Schöpfung eliminirt. Nach ihr genügt die Welt sich selbst (Autarkie der Welt, wie die alten Philosophen es nannten); die Natur ist eine unendliche Virtualität, die Alles in Potenz enthält, und „das allgemeine Leben ist die Entwicklung dieser Virtualität, der Uebergang dieser unendlichen Potenz in eine unendliche Reihe von Akten, die sie ewig realisiren, ohne sie je zu erschöpfen.“ [2]) Dies ist der gemeinsame Grundgedanke jener destruktiven Wissenschaft: ein universeller in sich selbst begründeter Entwicklungsproceß. Nur in der Erklärung dieses Entwicklungsprocesses scheiden sich zwei Richtungen aus, die materialistische und idealistische. Während jene die Ordnung des Alls durch das Zusammenwirken rein mechanischer Ursachen erklärt

---

[1]) Contra gent. l. 3. c. 70.

[2]) S. Caro, L'Idée de Dieu etc. p. 243.

und jede teleologische Auffassung von sich weist, legt diese dem Evolutionsproceß einen idealen Plan zu Grunde und faßt die Idee als Zweckursache, als treibendes Princip der Entwicklung.[1])

Keines dieser Systeme vermag die Ordnung und die Hinbewegung der Dinge zu ihrem Ziele zu erklären. Der Materialismus ist nicht im Stande, vom Idealen in den Dingen, von dem, was sie intelligibel macht, Rechenschaft zu geben. Der Idealismus aber ist genöthigt, ein sich selbst ponirendes Ideales, d. i. ein sich selbst verwirklichendes Mögliches anzunehmen und allen Theilen des Alls wegen ihrer auf das Ganze gerichteten zweckmäßigen Thätigkeit Erkenntniß zuzuschreiben, eine Absurdität, die man in unsern Tagen bis zu dem Grade gesteigert, daß man, allerdings mit einer gewissen Consequenz, von einer Allweisheit des Unbewußten spricht.[2])

Theorie des Aristoteles.

Wir glauben nicht zu strenge zu urtheilen, wenn wir diese Verzerrung des christlichen Begriffes der Vorsehung als philosophischen Fetischismus bezeichnen,[3]) und rufen dieser ebenso anmaßenden als verblendeten Speculation die aristotelische Lehre vom ersten Beweger, der selbst in sich unbewegt, alles Werden, alle Bewegung und Entwicklung beherrscht, in Erinnerung. „Die Dinge, sagt Aristoteles, wollen nicht schlecht regiert sein.“[4]) Er stimmt daher dem Anaxagoras bei, daß das Gute, der Verstand, Princip sei als Bewegendes (causa efficiens); und wenn er anderswo[5]) erklärt, der Verstand bewege als Zweckursache oder als Begehrtes, so geschieht dies, um die Meinung auszuschließen, als wolle Gott, indem er die Dinge bewegt, etwas für sich selbst, womit der Begriff des unbewegten Bewegers wieder aufgehoben würde, nicht aber um das dem Anaxagoras gemachte Zugeständniß wieder zurückzunehmen.[6]) Dies ergibt sich aus den folgenden Worten, welche die Lösung des Einwurfes

---

[1]) S. Hartmann geg. Darwin, a. a. O. S. 29. Vgl. Schelling, Ideen z. einer Phil. d. Natur. S. 45.

[2]) Hartmann, a. a. O. S. 552 ff.

[3]) S. Gratry, Logik. I. S. 132 d. deutschen Uebersetzung.

[4]) Metaph. L. 10. 1076 a. 4.

[5]) L. c. 1075 b 9.

[6]) S. Brentano, Psychol. d. Aristot. S. 235.

enthalten, wie der Verstand (d. i. der unendliche oder Gott) Princip sein könne, wenn er als Begehrtes bewege, da ja das Begehrte ein noch Unwirkliches, erst in dem, wofür es begehrt wird, zu Aktuirendes sei, wie z. B. die Gesundheit im Patienten. Darauf erklärt er, Gott sei das Ziel der Dinge, wie die Arzneikunst gewissermassen die Gesundheit ist. Das erste, alle Entwicklung tragende Princip ist sonach dem großen Philosophen zufolge nicht das Absurdum eines noch unwirklichen rein idealen Zieles, das gleichwohl eine unendliche Potenzialität aktualisiren soll, sondern eine Aktualität, die Zweck und wirkendes Princip zumal ist. Wie soll aber auch eine blinde Möglichkeit nach einem lichten idealen Ziele streben? Und wie ein Ziel, das in keinem Sinne wirklich ist, eine Entwicklung beherrschen, eine Potenzialität aktualisiren? Nur eine intelligente wirkende Ursache vermag wie den Anfang, so das Ende, die Vollendung der Dinge zu erklären.

Mittelbare Vorsehung.

Die in aller Entwicklung und Wirksamkeit der Geschöpfe waltende Thätigkeit Gottes schließt nicht die mittelbare Fürsorge durch die Wirksamkeit der zweiten Ursachen aus, deren sich Gott bedient, um an anderen die Absichten seiner Güte zu verwirklichen, non propter defectum, wie der heilige Thomas erklärt, suae virtutis seu amoris, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis communicet.

Positive Begründung.

Zur positiven Begründung heben wir aus der reichen Fülle des biblischen Stoffes die wunderliebliche Rede des Heilandes Luc. 12, 22 ff. hervor, womit man Sap. 12, 13, Ps. 118, 91, Prov. 16, 33, Sap. 8, 1 und die Parallelstelle Mtth. 6, 26 ff. verbinde.

Unerschöpflich ist, was der Tiefsinn und die Beredsamkeit der heiligen Väter zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung in einzelnen Aeußerungen wie in ganzen Werken zu Tage gefördert haben. So schrieb Theodoret seine zehn Reden über die Vorsehung, Synesius seine zwei Bücher de providentia, Salvianus von Massilia acht Bücher de gubernatione Dei.

Die Providenz und das Uebel.

Nicht minder reichhaltig ist, was die Theologen und christlichen Philosophen zur Rechtfertigung der göttlichen Wege gedacht und geschrieben haben. Der heilige Thomas rechtfertigt die Zulassung des Uebels durch folgende Betrachtung: Die Ordnung des Universums fordert die Ungleichheit der Dinge, die Stufenfolge derselben; sie fordert daher solche Wesen, die ihre Güte bewahren, incorruptible, und solche, die sie verlieren können, corruptible. Mit den letzteren aber ist die Möglichkeit und Wirklichkeit des Uebels (malum physicum) gegeben.[1] Gott kann daher nur per accidens als Ursache desselben bezeichnet werden, insofern er Ursache des Universums ist, dessen Vollkommenheit im Ganzen sich aus Theilen, die, an sich genommen, mehr oder minder unvollkommen sind, zusammensetzt.[2] So besteht z. B. das Gut der vergänglichen Formen in der in den entstehenden und vergehenden Individuen sich darstellenden und erhaltenden Species. In der moralischen Weltordnung aber kann nur das malum poenae auf die accidentelle Causalität Gottes zurückgeführt werden, weil es von der göttlichen Gerechtigkeit gefordert wird; das malum culpae dagegen fällt ganz dem Geschöpfe zur Last, und ist von Gott nur zugelassen, damit die Freiheit der Vernunftwesen, sowie die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu deutlicherer Offenbarung gelange, und auf die Weltordnung dadurch, daß die göttliche Weisheit auch das Böse ihren Absichten dienstbar macht, ein neuer Glanz zurückstrahle.

Auf den Einwurf: omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, antwortet derselbe Lehrer:[3] quod aliter de eo est, qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum

[1]) S. Th. 1. qu. 48. art. 2.
[2]) L. c. qu. 49.
[3]) L. c. qu. 22. art. 2. ad 2.

defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum.

II. Die natürliche Ordnung an sich selbst, in ihren vorzüglichsten Gliedern betrachtet.

A. De Angelis.

Was die Offenbarung über die Natur der Engel lehrt, läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: a) Dasein und Geschöpflichkeit, b) Geistigkeit, c) Erkenntniß, d) Zahl und Ordnungen der Engel. Die den übernatürlichen Zustand derselben betreffenden Lehren haben wir im zweiten Theile dieses Traktates zu behandeln.

1. Dasein und Geschöpflichkeit der Engel.

Prop. Dogma catholicum est, existere angelos et esse a Deo creatos de nihilo. D. f.

Der Inhalt dieses Glaubenssatzes ist die Existenz geschaffener Wesen, die ihrem Sein nach reine Intelligenzen sind: ex eo quod sunt, spiritus sunt, ex eo quod agunt, angeli seu ministri sunt. Gregor. Magn. Das Dasein jener reinen Geister, die wir nicht ihrer Natur, sondern ihrem Amte nach Boten (angeli) Gottes nennen, vermag zwar die natürliche Vernunft in Erwägung der vollkommenen und lückenlosen Stufenordnung des Alls als sehr wahrscheinlich zu ahnen; sicher verbürgt aber ist es uns nur durch die göttliche Offenbarung, und zwar vor Allem durch den Antheil, den ihnen die göttliche Vorsehung bei der Verwirklichung der übernatür-

lichen Ordnung zugewiesen hat. Es lassen sich daher auch die für das Dogma der Existenz der Engel sprechenden Texte um folgende Thatsachen gruppiren:

1) Antheilnahme der Engel an der Menschwerdung von der Geburt bis zur Himmelfahrt Jesu Christi;

2) Führung und Leitung der Apostel;

3) Leitung und Schutz des auserwählten Volkes vor und wegen der Incarnation (Gal. 3, 19. Apostelgesch. 7, 53).

Zu den schlagendsten Beweisstellen für das Dasein der Engel als reiner, über der menschlichen Natur erhabenen Geistnaturen gehören die zwei ersten Capitel des Hebräerbiefes, in denen der Apostel die Erhabenheit und Gottheit Jesu Christi durch die Vorzüge erweist, die ihn vor den Engeln, welche ihn anbeten (V. 6), ihm und den Seinigen dienen (13. 14), auszeichnen.

Eine Vergleichung der kirchlichen Glaubenssymbole überzeugt uns, daß das Dasein der Engel den Charakter eines formellen Dogma's besitzt und der Glaube daran ausdrücklich zur Pflicht gemacht ist. Das apostolische: Credo in Deum Patrem omnipotentem factorem coeli et terrae gestaltet sich in der nicänischen Formel zu der deutlicheren Fassung: visibilium et invisibilium, woraus die noch bestimmtere Erklärung sich entwickelt: creatura angelica et mundana.

Bezüglich der Schöpfung der Engel wurde die Frage aufgeworfen, ob Moses dieselbe in der Genesis erwähnt, oder ob der einzige Text, der sich allenfalls hiefür anführen läßt, auf die sichtbare Welt zu beziehen ist. Der Zusammenhang des ersten Capitels der Genesis, wie die Parallelstelle Coloss. 1, 16 scheinen dafür zu sprechen, daß der Ausdruck coelum in den Worten: In principio Deus creavit coelum et terram von dem Geisterhimmel, nicht von dem Luft- oder Sternenhimmel zu verstehen sind und daß sonach die Schöpfung der Engel von Moses ausdrücklich erwähnt wird. Die Geschöpflichkeit der Engel ist durch das, was über die Bedingtheit der Welt (d. i. des Inbegriffs alles Endlichen) in Bezug auf ihr Sein im Allgemeinen gesagt worden ist, bewiesen. Da nämlich das Sein der Engel ein beschränktes, durch eine bestimmte Natur begrenztes, also endliches ist, so ist es nothwendig auch **bedingtes** Sein und geht aus dem schlechthin Seienden hervor, ein Hervorgang, der den früheren Erklärungen zufolge, da das erste und reine

Sein als solches unendliche Aktualität ist, nur durch absolute Setzung desselben, d. h. durch Schöpfung aus Nichts stattfinden konnte. Der geschaffene Geist konnte nämlich als reine Form auch nicht durch Aktualisirung irgendwelcher Materie aus und in einer solchen hervorgebracht werden; er mußte daher nach seinem ganzen Sein gesetzt, d. i. geschaffen werden.

Nach dem früher Gesagten sind die Engel gleichzeitig mit der materiellen Welt geschaffen worden. Die hiegegen aus Job (38, 4 u. 7; 40, 14) angeführten Stellen lassen sich unschwer in einem der Simultaneität alles Geschaffenen günstigen Sinne erklären, da diese nur von der Substanzsetzung, nicht von der Ordnung und Bildung der materiellen Welt behauptet wird.

2. Geistigkeit der Engel.

Prop. Angeli sunt natura omnino spirituales sive substantiae spirituales completae. Prop. ad fidem pertinens.

Dieser Satz ist zwar nicht direkt im Caput „Firmiter" und den übrigen Glaubenssymbolen ausgesprochen, ist aber wegen der bestimmten Unterscheidung dreier Daseinssphären, der geistigen, körperlichen, und aus beiden zusammengesetzten indirekt darin enthalten.

Der Sinn der Proposition ist, daß die Engel reine Intelligenzen ohne alle Leiblichkeit, sei es feinere oder gröbere, völlig organlose geistige Naturen sind. Während die Natur des Menschen es ist, zusammengesetzt zu sein (creatura communis ex spiritu et corpore constituta) und daher die menschliche Seele in ihrer vom Leibe getrennten Existenz nach dem Tode, obgleich geistige Substanz, doch der Integrität ihrer Natur ermangelt, weßhalb sie als incomplete Substanz bezeichnet wird: sind die Engel ihrer Natur nach rein geistig (naturae omnino spirituales) und da ihre Substanz keine wesenhafte Beziehung zu einer anderen Natur in sich schließt, substantiae spirituales completae.

Damit ist aber nicht jegliche, auch metaphysische Zusammensetzung der natura angelica in Abrede gestellt. Gott allein ist Fülle des Seins und daher unendliche Wirklichkeit, actus purus. In jedem Geschöpfe dagegen, auch im reinen Geiste, ist das Sein auf eine bestimmte Natur contrahirt und dadurch limitirt. Daher

ist auch nur in Gott Sein und Wesenheit eins, in den Geschöpfen aber liegt das Sein außer der Wesenheit und verhält sich zu dieser wie der Akt zur Potenz: es findet sich daher im geschaffenen Geiste wie in jedem geschaffenen Wesen die Zusammensetzung von Sein und Wesenheit, esse et essentia.

Diese Zusammensetzung darf jedoch nicht mit der von Materie und Form verwechselt werden; denn gerade die letztere ist durch unsere Proposition ausgeschlossen. Die Engel nämlich sind zwar als Sein, nicht aber als Formen begrenzt; nun ist aber die Materie nicht Sein-, sondern Form-begrenzendes Princip. In diesem Sinne lehrt der heilige Thomas, die reinen Geister seien gleichsam endlich nach Oben, unendlich nach Unten; endlich, insofern ihr Sein auf eine bestimmte Natur limitirt, nicht *reines*, sondern einer gewissen Natur zufallendes Sein ist; unendlich aber, insofern sie nicht in einer Materie recipirt, durch sie (zu individueller, unvollkommener Repräsentation einer Art) contrahirt sind. Die reinen Geister sind als subsistirende Formen zu denken, ihr Sein ist ein völlig intelligibles und daher schlechthin immaterielles. Wollte man die Beschränktheit der reinen Formen in ihrem Sein wiederum auf eine Materie als deren Princip zurückführen, so würde dies entweder im Widerspruch mit ihrer Intelligibilität stehen (reine Formen sind nämlich actu und vollkommen intelligibel), oder es läge darin eine *idealistische* Verwechslung der logischen mit der physischen Gattung durch Annahme eines idealen Substrats, das alle Wesensbestimmtheit in sich aufnähme.

Lehre der Väter.

Wenn manche heilige Väter sich in Betreff der reinen Geistigkeit der Engel schwankend aussprechen, so haben wir, um denselben nicht durch eine den modernen Begriffen vom Geistsein günstige Deutung ihrer Worte Unrecht zu thun, den verschiedenen Sinn der Worte: Leib und Leiblichkeit in ihrem Munde, sowie das Ziel, das sie bei ihren Erklärungen im Auge haben, zu beachten.

Petavius macht hierüber folgende Bemerkungen:

Sunt enim qui ipsam corporei et incorporei vim et significationem aliter usurparunt, ac fert communis sensus; sic

1) *Rupertus* et *Bernardus* angelos esse corporeos ea ratione probant, quia et locales sunt et loco moventur.

2) Cassianus solum Deum incorporeum esse dicit, quia est ubique et omnia penetrat.

3) Hilarius omne quidquid est vult esse corporeum, quia in aliquo sit necesse est.

4) Alii corporeum id appellarunt, quod non omnino simplex est, sed qualitatibus afficitur ac proinde mutationibus obnoxium est. Ita Damascenus et Gregorius Magnus, qui angelos comparatione quidem nostrorum corporum spiritus esse dicunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus corporeos.

Man ersieht aus diesen Bemerkungen, daß das Ziel der heiligen Väter in jenen vom Standpunkt einer fortgeschrittenen dogmatischen Entwicklung allerdings ungeeigneten Ausdrucksweisen nicht die Leugnung der reinen Geistigkeit der Engel, sondern die Geltendmachung des Unterschiedes ist, der zwischen ihrem und dem allein über aller Zusammensetzung und Wandelbarkeit erhabenen göttlichen Sein besteht.

Moderne Leugnung reiner Geistnaturen.

Eine wirkliche, auf modernen Gründen beruhende Geistnatur findet sich in der modernen Philosophie und der unter ihrem Einfluß stehenden Theologie. Nach den Principien derselben ist ein rein geistiges Dasein unmöglich, weil Denken und Bewußtsein nur am materiellen Substrat zur Erscheinung und Verwirklichung gelangen. Die in allem Sein wirkende und gestaltende Idee kommt am Vehikel der feinsten Organisation (der Nervensubstanz) zur Erfassung ihrer selbst, zum Bewußtsein und logischen Denken. Von diesem idealistischen Standpunkt aus ist es ganz consequent, wie die Unmöglichkeit eines rein geistigen Daseins, so auch die Unmöglichkeit der Fortdauer der Menschenseele nach dem Tode zu behaupten.[1])

Schon Leibnitz glaubte ein individuelles denkendes Princip (geistige Monas) ohne ein leibliches Substrat nicht annehmen zu können, und schrieb deßhalb, um die Unsterblichkeit der Seelen zu retten, diesen eine feinere, unveräußerliche Leiblichkeit zu, die auch im Tode nicht verloren gehen soll.

---

[1]) Hartmann, a. a. O. S. 640.

Unter den katholischen Theologen der neueren Zeit geht Kuhn von Principien über das geistige und materielle Sein aus, die mit der Möglichkeit eines schlechthin immateriellen endlichen Geistseins unerträglich sind. Nach dem genannten Theologen[1]) ist die Materie das Beschränkende, Hemmende des wahrhaft Seienden, der Geist aber das bewegende und gestaltende Princip in allem Sein. Der vollendete endliche Geist ist demzufolge das von den Banden der Materie frei gewordene, aus der Finsterniß zum Lichte durchgedrungene Sein. Es ist daher folgerichtig, wenn Kuhn erklärt, der Engel könne als endlicher Geist nicht schlechthin organlos sein und wirken?[2]) Aus welchem Grunde? Offenbar weil das Beschränkende in allem Sein die Materie ist, der Engel aber zugestandenermaßen in seinem Sein beschränkt ist. Wir sehen von der Frage ab, ob bei einer solchen Auffassung noch der substantielle Unterschied des geistigen und körperlichen Seins, den jener Theologe ohne Zweifel nicht preisgeben will, noch festgehalten werden kann, und nicht vielmehr alle endlichen Wesen als die verschiedenen Verinnerungsstufen ein und desselben Seins zu denken sind, und begnügen uns mit der Hinweisung auf das, was wir über den Begriff einer reinen, schlechthin intelligibeln, also immateriellen, und doch in ihrem Sein beschränkten Form bemerkt haben. Wo ist ein Grund zu entdecken, daß der Begriff eines intelligenten und intelligibeln beschränkten Seins widersprechend ist? Ist nicht das menschliche Ich selbst, als denkendes Princip betrachtet, von jeder Materie unabhängig, und doch als beschränkt, endlich zu denken?

Man nimmt an, daß das endliche Bewußtsein, das endliche Denken an ein Organ gebunden, nicht schlechthin organlos seien. Worauf stützt man sich bei dieser Annahme? Auf Thatsachen der Erfahrung, oder auf Gründe a priori. Und, wenn das Letztere, auf Gründe, die aus der Natur des endlichen Denkens und Bewußtseins, oder aus der Natur des Denkens und Bewußtseins überhaupt geschöpft sind?

Apriorische Gründe jener Leugnung.

Die moderne Philosophie hat diesen letzteren Versuch wirklich gemacht. Nach ihr hat alles Bewußtsein, alles Denken einen realen

[1]) Dogmatik. 2. Aufl. I. S. 793.

[2]) A. a. O. S. 775.

Gegensatz und darauf gegründeten Proceß der Subjekt-Objektivirung zur Voraussetzung. Nach Fichte kommt das Ich nur an der Schranke des Nichtich's zur Reflexion seiner selbst. Nach Hegel muß die reine Idee in das Anderssein der Natur übergehen, um zu sich selbst, zur Verinnerung und Reflexion im Bewußtsein und Denken ihrer selbst zu gelangen. Auf diesem Standpunkt kann die Möglichkeit eines rein geistigen, sei es endlichen, sei es unendlichen Daseins nicht mehr Gegenstand einer ernsten Discussion sein. Eine Verinnerung der Idee, die frei von aller Materie wäre, würde sich wieder in die reine Idee auflösen, d. i. zur leeren Abstraktion werden. In dieser speculativen Weltanschauung ist alle Wirklichkeit endlich, Darlebung der Idee an der Materie; eine immaterielle Wirklichkeit gibt es so wenig als eine unendliche Aktualität.

Nichtsdestoweniger adoptirt der genannte Theologe den Gedanken eines Processes der Subjekt-Objektivirung in allem, auch dem göttlichen Geistsein, glaubt aber den destructiven Consequenzen der modernen Philosophie dadurch zu entgehen, daß er diesen Proceß auf die Basis des realen Gegensatzes von Grund und Existenz, Substantialität und Subjektivität, statt der Unterscheidung von Natur und Geist in Gott stellt.

Widerlegung dieser Gründe.

Wir erkennen gerne an, daß derselbe von der transcendenten Persönlichkeit Gottes mit Entschiedenheit festhält; jedoch geschieht dies, wie uns scheint, im Widerspruch mit der Annahme einer Möglichkeit oder Potentialität in Gott; denn eine solche läßt es, da sie beschränkendes, hemmendes Moment ist, nicht zur wahren aktualen Unendlichkeit, zur Aktualität des unendlichen Geistseins kommen. Gott ist nicht mehr das Sein, unendliche Fülle des Seins in der Concentration absoluter Einfachheit, daher auch nicht mehr absolutes Insichsein und Selbstbesitz des unendlichen Seins oder unendlicher Geist, mit andern Worten, Gott ist nicht mehr Gott, wenn in ihm Zusammensetzung von Grund und Existenz, Wesenheit und Sein ist. Gott sinkt consequent zu einem unwirklichen Ideal herab, daß der Verwirklichungsproceß des Seins zwar anstrebt, aber nie zu realisiren vermag. Es ändert Nichts, ob man jenes Element der Potenzialität Grund, Substanzialität oder Natur nennt, die Hauptsache ist, daß das göttliche Sein als Möglichkeit, als Bestimm-

barkeit gedacht wird. Ist das göttliche Sein bestimmbar, so kann es diese oder jene Bestimmtheit, nicht aber absolute Bestimmtheit, aktuelle Unendlichkeit empfangen; und wenn man eine solche doch annimmt, so geschieht dies im Widerspruch zu dem ontologischen Princip, von dem man ausging zu Gunsten äußerer Rücksichten auf das religiöse Gefühl und den Glauben der Menschheit.

So führen denn dieselben Principien, auf Grund deren man den Begriff eines reinen endlichen Geistes verwirft, zur Auflösung der Idee des (actu) unendlichen Geistes.

Was ist aber von jenem modernen Grundsatz selbst zu halten, der consequent zur Aufhebung der Möglichkeit jedes rein geistigen Daseins führt? [1]) Der Begriff des Bewußtseins fordert keineswegs eine reale Subjekt-Objektivirung, sondern nur die ideale Unterscheidung und Ineinssetzung von Subjekt und Objekt. Zwar der menschliche Geist erfaßt sich nur in seiner durch die materielle Außenwelt bedingten Thätigkeit und so gewissermaßen in einem Anderen und durch reale Unterscheidung; es ist aber ein durch Nichts gerechtfertigter Anthropomorphismus, die Bedingungen des menschlichen auf alles geistige Sein und Leben überzutragen.

Widerlegung der Erfahrungsgründe.

Aber scheint nicht wenigstens die Erfahrung am menschlichen Geiste ein am Vehikel der Leiblichkeit sich entwickelndes, an das Organ gebundenes Denkleben zu zeigen und dadurch die Idee eines reinen Geistes, zu der wir uns doch nur auf Grund des eigenen Geisteslebens erheben können, auf's Ernstlichste gefährdet zu werden?

Aristoteles führt im vierten Capitel des dritten Buches von der Seele aus, daß das logisch erkennende Princip im Menschen nicht mit dem Leibe vermischt, d. h. in seiner Thätigkeit nicht an das Organ gebunden ist. Die erfahrungsmäßige Abhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit gründet diesem Denker zufolge im Objekt, darin, daß das dem menschlichen Geiste als solchem natürliche Denkobjekt das Intelligible im Sinnlichen ist. Hieraus allein erklären sich alle jene Thatsachen, in denen die Bedingtheit des menschlichen Bewußtseins durch die Sinnlichkeit sich geltend macht. Der

---

[1]) S. den speculativen Theil der Trinitätslehre.

menschliche Geist erfaßt sich, ist sich bewußt in seiner Denkthätigkeit, deren eigenthümliches Objekt das Intelligible im Sinnlichen bildet; daher unter den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens kein Bewußtsein, wie keine Denkthätigkeit ohne Bethätigung der Sinnlichkeit. Wer sieht nicht, daß hier überall die Abhängigkeit des geistigen Princips nur auf Seite des Objektes liegt, und die Möglichkeit eines rein geistigen Seins und Lebens überhaupt, wie unter veränderten Daseinsbedingungen für die menschliche Seele, insbesondere, wenn ein schlechthin intelligibles, von der Sinnlichkeit unabhängiges Objekt gegeben ist, offen bleibt?

Anders erklärt den Zusammenhang des Geistigen und Sinnlichen die moderne Philosophie. Wenn Aristoteles die Unabhängigkeit des denkenden Princips (im Menschen) vom Organ und die Abhängigkeit vom Objekte lehrt, so behaupten die Idealisten der Neuzeit die Abhängigkeit vom Organ und die Unabhängigkeit vom Objekt. Das menschliche Denken ist ihnen die rein spontane ideale Selbstentfaltung der mittels und aus der Veräußerung in der Natur zum Bewußtsein durchgedrungenen absoluten Idee, welche die reale Selbstentfaltung in eben jener Veräußerung zur Voraussetzung hat.

Sehen wir beide Erklärungsweisen des menschlichen Erkennens auf ihre Gründe an, so ist die aristotelische das Resultat einer feinsinnigen Analyse der Elemente des menschlichen Denkens und der Thatsachen der Erfahrung, während die moderne als Ergebniß willkürlicher speculativer Voraussetzungen sich darstellt: es ist daher von dieser Seite für die Möglichkeit eines rein geistigen Daseins kaum Etwas zu fürchten.

Wenden wir uns nach diesen speculativen Erörterungen wiederum unserer positiv-dogmatischen Aufgabe zu.

Positive Begründung der Geistigkeit der Engel.

Die reine Geistigkeit und vollkommene Unkörperlichkeit ist in der heiligen Schrift begründeter, als sie sich daraus formell erweisen läßt. Wir führen die in ihr vorhandenen Beweismomente auf folgende zurück:

1) Wenn das Wort spiritus in der Schrift ohne nähere Bestimmung gebraucht wird, so bezeichnet es an und für sich subsistirende Geistwesen. So z. B. Joan. 4, 24: Spiritus est Deus. Ebenso A. A. 23, 8: Sadducaei enim dicunt non esse resur-

rectionem, neque angelum, neque spiritum. Es wird aber dieses Wort sehr häufig von den Engeln gebraucht, überhaupt die Ausdrücke angeli und spiritus promiscue angewendet, was nicht geschehen könnte, wenn die Engel nicht reine Geistnaturen wären. Omnes sunt administratorii spiritus. Hebr. 1, 14. Cum immundus spiritus exierit de homine . . . assumet septem alios spiritus secum nequiores se. Luc. 11, 24. 26.

2) Wird der Gegensatz von Leibwesen und reinen Geistern vom Apostel Paulus mit Nachdruck hervorgehoben Eph. 6, 12: Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiae in coelestibus, wozu der heilige Basilius bemerkt: natura diaboli incorporea est juxta apostolum dicentem (folgt die angeführte Stelle).

3) Derselbe Gegensatz wird in der heiligen Schrift festgehalten zwischen spiritus und anima, Dan. 3, 86: Benedicite spiritus et animae justorum Domino.

4) Die beiden zuletzt angeführten Gründe gewinnen an Kraft durch das negative Argument, daß nirgends in der heiligen Schrift die leiseste Andeutung sich findet, daß die Engel Seelen sind oder solche haben, was doch von ihnen gelten würde, wenn sie aus Form und Materie zusammengesetzt wären. Daher Augustin den Ausdruck Seele, den er in der Schrift de musica von den Engeln gebraucht, zurücknimmt: quandoquidem hic nonnisi angelos sanctos intelligi volui, quos habere animas nusquam me legisse in divinis eloquiis recolo. [1])

Von den Erscheinungen der Engel in sichtbarer Gestalt und ihren wahrnehmbaren Thätigkeiten kann um so weniger ein Beweis für die Leiblichkeit derselben entnommen werden, als allgemein zugestanden ist, daß ihnen wenigstens eine solche Leiblichkeit nicht zukommt, wie diejenige ist, in der sie erscheinen, da sie ja im entgegengesetzten Falle nicht zu erscheinen brauchten. Ueberdies erklärt der Engel Raphael Tob. 12, 19: Videbar quidem vobiscum manducare, sed ego cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.

An die bisher betrachteten Glaubenssätze knüpfen sich eine

[1]) Retract. l. 2. c. 11.

Reihe von Fragen, mit denen der gläubige Menschengeist, einem gewissen, aus seiner Verwandtschaft mit dem Geisterreiche entspringenden Zuge folgend, sich gerne befaßt. Diese Fragen betreffen theils die Eigenthümlichkeiten der geistigen Natur selbst, theils deren Beziehungen zu Zeit und Raum, Ort und Bewegung.

Nähere Bestimmung der geistigen Natur.

Was die rein geistige Natur an und für sich betrifft, so bedienten sich die Väter, um grundlose Phantasiegebilde fernzuhalten, des Ausdrucks *νόες* (intelligentiae), und erläutern ihn durch die Attribute *νοητός*, intelligibel, und *νοερός*, intelligent, in dem Sinne, daß, wie Maximus in den Scholien erklärt: *νοητόν* sit quasi pabulum seu cibus pro *νοερῷ*.

Beide Attribute müssen von den Engeln im exclusiven Sinne genommen werden; *νοητός* bedeutet: id quod nullo modo sub sensus cadit, mere intelligibile quid, d. i. reine aktuelle Intelligibilität der geistigen Natur, und *νοερός*: quod intelligit sine sensu, et proinde sine ratiocinatione et consideratione, d. i. was ohne Discursivität auf dem Wege der Intuition erkennt.

Hält man die Bestimmung, daß die Engel nur durch den Intellekt erfaßbare Wesen sind, fest, so ist damit ein sicherer Stützpunkt für die Lösung der oben angeregten Fragen gegeben, und ihre Beantwortung trägt dazu bei, der Idee rein geistiger Wesen eine concretere und anschaulichere Gestaltung zu geben.

Wir heben unter den vom englischen Lehrer aufgeworfenen und beantworteten Fragen folgende hervor:

Jeder Engel ein eigenartiges Wesen.

1. Utrum angeli differant specie?

Jeder Engel bildet eine eigene Species für sich, einen ganz eigenthümlichen Ausdruck und von jeder andern specifisch verschiedene Concretion des intelligiblen Seins. Vergleicht man deßhalb die Mannigfaltigkeit der Geisterwelt mit dem bunten Reichthum der Sinnenwelt, so darf man nicht Einzelwesen mit Einzelwesen, sondern Einzelwesen mit Arten, z. B. den zahllosen Arten der sensitiven oder vegetativen Natur in Parallele bringen. Alle Individualisirung innerhalb einer Art hat nämlich ihren Grund darin, daß die (abstrakt betrachtet) eine Form in quantitativ verschiedenen Theilen der Ma-

terie existirt. In den Engeln aber ist überhaupt keine Materie, geschweige denn eine derartige individualisirende Materie; folglich bildet jeder Engel als reine actu intelligible Form eine eigene Species. [1])

Incorruptibilität der Engel.

2. Utrum angeli sint incorruptibiles?

Die Incorruptibilität der Engel ergibt sich aus ihrer Immaterialität; da sie nämlich reine, subsistirende Formen sind, kann in ihnen offenbar die Form nicht vom Substrate getrennt werden; alle Corruption aber beruht auf einer solchen Trennung, oder, was dasselbe ist, auf dem Wechsel der Formen im Substrate.

Ein anderer Grund liegt in der Thätigkeit der geistigen Natur, die das Ewige zum Gegenstande hat und daher auch nur im Unvergänglichen wurzeln kann. Wie sollte auch das Vergängliche, in seinem Sein Wandelbare das Ewige aufnehmen, in sich spiegeln können?

Wenn gleichwohl die Dauer des Geistwesens von der göttlichen Erhaltung abhängt, so ist damit nicht gesagt, daß im Engel selbst ein Princip der Corruptibilität, eine wandelbare Materie sich finde, sondern daß der letzte Grund der Nothwendigkeit seines Seins und seiner Dauer in Gott, der ersten Ursache von Allem liege. [2])

Engelerscheinungen.

3. Utrum angeli assumant corpora?

Die in der heiligen Schrift erzählten Engelerscheinungen haben eine zweifache Erklärung gefunden. Die Einen fassen sie als etwas Objektives, außer dem Schauenden Vorhandenes, während den Anderen zufolge die Engel unmittelbar nur auf das Geistige im Menschen und von da auf die Imagination wirken, die dann ihre Bilder nach Außen trage und als etwas Objektives anschaue.

Realistische Erklärung derselben.

Letztere Ansicht findet der heilige Thomas nicht vereinbar mit dem Geiste der heiligen Schrift. Er beantwortet daher die Frage, ob die Engel bisweilen Körper annehmen, bejahend. Ueber den

---

[1]) S. Th. 1. qu. 50. art. 3.

[2]) L. c. art. 4.

Grund, warum sie gerade in Menschengestalt erscheinen, bemerkt er treffend: non indigent corpore assumto propter seipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem, quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod angeli corpora assumserunt in veteri testamento, fuit quoddam figurale indicium, quod Verbum Dei assumturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.[1])

Die Engel setzen keine organischen Akte.

4. Utrum angeli in corporibus assumtis opera vitae exerceant?

Obgleich die Erscheinungen der Engel auf unmittelbar sinnlichen und durch Sinnliches hervorgebrachten Eindrücken beruhen, so kann man doch nicht sagen, daß die Engel sich mit organischen Leibern verbinden und darin Lebensakte setzen; in einer solchen Verbindung läge eine Verwandlung der rein geistigen Natur, was soviel wäre als Aufhebung derselben. Die organischen Funktionen der Engelerscheinungen sind folglich nur scheinbare, denn wo die Potenz nicht ist, da ist auch der entsprechende Akt nicht (cujus est potentia, ejus est actio. Aristot.).[2])

Oertlichkeit der Engel.

5. Utrum angelus sit in loco?

Die Schule antwortet, non circumscriptive, wie das, was Theile außer Theilen, extensive Quantität hat, den Raum erfüllt, sondern definitive, durch ihr Wirken, das, wie ihr Sein, ein begrenztes ist (per applicationem virtutis ad aliquem locum); daher ist der Engel nicht befaßt vom Orte, sondern ihn mit seiner Kraft befassend.

Bewegung derselben.

Von einem Uebergang aus einem Ort in einen anderen kann folglich bei ihm nur in dem Sinne der Veränderung des Objektes seiner Thätigkeit die Rede sein, ein Uebergang, der eben deßhalb nicht nothwendig ein continuirlicher ist.[3]) Diese örtliche

---

[1]) S. Th. 1. qu. 51. art. 2.

[2]) L. c. art. 3.

[3]) Ibid.

Bewegung des Engels ist, da in ihr ein Früher und Später sich unterscheiden läßt, der Zeit unterworfen (die Zeit ist nämlich das Maß der Bewegung nach dem Früher und Später), und zwar einer continuirlichen oder nicht continuirlichen, je nachdem die örtliche Bewegung selbst das Eine oder Andere ist, d. h. je nachdem der Engel die Theile des früheren Raumes successiv verläßt und in die des späteren successiv eintritt oder nicht.[1])

3. Erkenntniß der Engel.

Prop. Angeli virtute sua naturali non cognoscunt certo futura contingentia libera neque intimas cogitationes ac volitiones actuales.

1[a.] pars h. prop. ad fidem spectat,
2[da] saltem proxime accedit.

Erkenntniß der Engel nicht Erkenntniß des Zukünftigen, noch der innersten Gedanken.

Was den ersten Theil dieses Satzes betrifft, so wird das Wissen der zukünftigen freien Handlungen in der heiligen Schrift allenthalben als ausschließliches Prärogativ der Gottheit bezeichnet; es kann daher den Engeln nicht von Natur zukommen, sondern nur als übernatürliche Gabe mitgetheilt werden. Deut. 18, 22. Hoc habebis signum: quod in nomine Domini propheta ille praedixerit et non evenerit: hoc Dominus non est locutus sed per tumorem animi sui propheta confinxit.[2])

Dasselbe lehren einstimmig die heiligen Väter. Chrysostomus z. B. bemerkt in der achtzehnten Homilie zu Johannes: certa praedictio futurorum Dei duntaxat opus est. Ebenso Didymus: scitote quam orbata natura angelica sit, scire aliquid ex seipsa de futuris.[3])

Der theologische Grund ist einleuchtend. Gott allein nämlich erkennt das Zukünftige, wie es in sich ist, wegen seiner allumfassenden Ewigkeit, kraft der ihm alle Dinge präsent sind. Kein Geschöpf aber erreicht diese Ewigkeit, auch nicht der vollkommenste Engel;

---

1) S. Th. 1. qu. 51. art. 3.
2) Cf. 2. Petr. 1, 21. Dan. 2, 28. Isai. 46, 9. 10.
3) De Trin. 2, 7.

denn obgleich das Sein und die Thätigkeit des Engels erhaben ist über die die körperlichen Bewegungen messende Zeit, so ist doch Succession in seinen Gedanken und ihm daher nicht Alles gegenwärtig, wie Gott.

Die Engel erkennen sonach wie die Menschen das Zukünftige nur in seinen Ursachen, folglich das Nothwendige allein mit Gewißheit, das Gewöhnliche mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, gar nicht das rein Zufällige. Wendet man dagegen ein, der reine Geist besitze den Samen der Erkenntniß auch des Zukünftigen, er müsse daher auch dieses erkennen, so ist zu erwidern, daß damit nur die subjektive Bedingung des Wissens gegeben ist, nicht aber die objektive, das Wissen aber nur durch die Uebereinstimmmung des Subjektiven mit dem Objektiven zu Stande kommt. [1])

Der Sinn des zweiten Theiles der Proposition ist: Kein Engel, auch nicht der vollkommenste, erkennt von Natur die innersten Gedanken und Willensentschlüsse des Menschen, soweit sie nicht durch äußere Zeichen kundgegeben werden. Hiefür sprechen folgende Texte: 1. Paral. 28, 9: Omnia corda scrutatur Dominus et universas cogitationes intelligit. 3. Reg. 8, 39: Tu nosti solus cor omnium filiorum hominum. Cf. Ps. 7, 10. A. A. 1, 24: „Humanorum autem cognitio solius Dei est, qui ea formavit, Tu enim, inquit, cognoscis corda solus.“ [2])

Ratio theologica.

Die ratio theologica findet der heilige Thomas mit Beziehung auf 1. Cor. 2, 11. (Quis enim hominum scit, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est) in der Freiheit des menschlichen Willens, der von Gott allein als seinem höchsten Ziele abhängig, von allem Anderen aber unabhängig ist. Gott allein waltet im Willen des Menschen und deßhalb weiß nur Gott, was im Willen vorgeht oder von ihm abhängt. Zu dieser Domäne des Willens gehören aber die Gedanken, die Jemand in einem gegebenen Augenblicke hat, da er von dem Habitus der Erkenntniß nach Belieben Gebrauch machen kann (utitur speciebus intelligibilibus prout vult). [3]) Das Innere eines Geistwesens erschließt sich

---

[1]) S. Th. 1. qu. 57. art. 3.

[2]) S. Chrysost. hom. 25. in Joh.

[3]) S. Th. 1. qu. 57. art. 4.

daher einem anderen Geiste nur durch sich selbst, d. h. durch freigewollte Communication. Es gilt daher dasselbe auch von dem Verkehre der Engel unter einander. Ihr Sprechen besteht in der freithätigen Hinrichtung des aktuellen Gedankeninhaltes auf eine bestimmte geistige Individualität. Ex hoc quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri, nihil enim aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare. [1])

Außer den so eben behandelten gibt die Kirchenlehre keine weiteren dogmatischen Aufschlüsse über die Natur und die Elemente des rein geistigen Erkennens. Die theologische Wissenschaft jedoch strebte, indem sie den Begriff des reinen endlichen Geistes zum Ausgangspunkt und die Dogmen der Kirche von der übernatürlichen Ordnung zur Richtschnur nahm, nach eingehenderen und umfassenderen Bestimmungen. Heutzutage zwar lächelt man über derartige Untersuchungen, und Naturforscher, denen zuweilen die einfachsten philosophischen Begriffe mangeln, lächeln über die Zeiten, wo man angeblich discutirte, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten. Gleichwohl waren Fragen über die Natur und Erkenntniß reiner Geister nie zeitgemäßer, als gerade jetzt, da, während ein Theil der Forscher den Geist im Menschen läugnet, ein anderer Theil (die idealistischen Philosophen) ihn zur Höhe des reinen, ja des göttlichen Geistes emporschraubt. Suchen wir in möglichster Kürze ein Bild des geistigen Lebens zu entwerfen, wie es durch den Begriff eines reinen, aber endlichen Geistes bestimmt zu sein scheint.

Speculative Erörterungen über das Leben des reinen Geistes.

Als endlicher Geist vermag auch der Engel nicht Alles rein aus sich selbst zu erkennen, auch sein Wesen, obgleich vollkommen intelligibel, ist nicht unmittelbare und rein spontane Quelle seines intellektuellen Lebens, nicht unmittelbarer Ausdruck und Spiegel der intelligibeln Welt, wie dies die moderne Speculation vom menschlichen Geiste träumt. Ist aber das Wesen des Engels nicht der

[1]) S. Th. 1. qu. 107. art. 1.

zureichende Grund seines Erkennens, so ist klar, daß seine Erkenntnißkraft von seinem Wesen verschieden, umfassender als dieses ist.[1])

Das geistige Erkennen umfaßt das Seiende als Seiendes, die ihm entsprechende Potenz ist daher unbegrenzt; unbegrenzt ist daher auch die Erkenntnißkraft des Engels. Seine Wesenheit aber ist begrenzt, und daher die intellektive Potenz durch sie nicht vollkommen informirt. Wie könnte auch ein beschränktes endliches Wesen die bunte Mannigfaltigkeit selbst nur der materiellen Welt wiederspiegeln, geschweige denn die zweifellos noch größere der reinen Intelligenzen? Nur Gott, der die Fülle aller Vollkommenheit unmittelbar durch sein Wesen ist, schaut durch sich selbst die mannigfach gebrochenen und sogar gegenseitig sich ausschließenden Vollkommenheiten der endlichen Wesen.[2])

Worin haben wir nun das Princip zu erkennen, durch welches die intellektive Potenz des Engels aktualisirt wird? Etwa in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, als dem Bande der Geister und dem Centrum der intelligibeln Welt? Eine solche Anschauung übersteigt die Kraft jeglicher Creatur, und kann daher auch dem Engel von Natur nicht zukommen. Oder hat die objektive Erkenntniß des Engels in den Objekten selbst ihren zureichenden Grund? Bezüglich der materiellen Wesen liegt die Unmöglichkeit dieser Annahme auf der Hand. Wie vermöchten sie auf den reinen Geist einen Eindruck zu machen? Sind sie doch nur der Möglichkeit nach intelligibel, und vermag sie auch der menschliche Geist nur durch die Phantasie wirkende Kraft des thätigen Intellektes zu erkennen! Im reinen Geiste aber ist keine Sinnlichkeit, daher auch keine Phantasie. Oder stammt, wie Plato von den Seelen annahm, die Erkenntniß der Engel aus einem unmittelbaren Contakt mit einer subsistirenden intelligibeln Welt? Eine solche im Sinne Plato's ist nirgends gegeben.

Lösung der Frage. Anwendbarkeit der Theorie der eingebornen Ideen auf die Erkenntniß der Engel.

Die Erkenntniß der Engel ist in einer ähnlichen Weise begründet zu denken, wie nach Leibnitz[3]) das menschliche Erkennen.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 54. art. 3.

[2]) L. c. qu. 55. art. 1.

[3]) Nouveaux essais. Avant propos.

Der reine Geist besitzt durch schöpferische Ausstattung virtuell (durch eingeschaffene Virtualitäten, species intelligibiles concreatae) den Samen der Erkenntniß der Dinge, sowohl der materiellen als der geistigen Naturen. Nach dem heiligen Thomas sind die Geschöpfe, die in Gott idealiter präexistirten, auf zweifache Weise von ihm ausgeflossen: Uno modo in intellectum angelicum, altero modo, ut subsisterent in propriis naturis. Der reine Geist ist sonach unmittelbar in sich selbst, nicht aber durch sich selbst, ein Spiegel des Universums; er ist von Haus aus zur Erkenntniß von Allem habituirt, nicht wie der menschliche Verstand zuerst in Potenz, dann in Akt. Sich selbst erkennt er, weil actu intelligibel, unmittelbar durch sich selbst, das Endliche durch eingeschaffene Erkenntnißformen als medium cognitionis, Gott selbst hinwiederum in seinem (des Engels) Wesen als Erkenntnißmittel, sowie die Ursache aus der Wirkung erkennbar ist und erkannt wird, eine Erkenntniß, die ebendeßhalb keine Wesenserkenntniß ist.

Die hier vorgetragene Theorie der rein geistigen Erkenntniß ist die des heiligen Thomas, wie er sie sowohl in der theologischen,[1]) als philosophischen Summa ausführt.

Die Lehre des heiligen Thomas in der philosophischen Summa.[2])

Am letzteren Orte entwickelt er seine Gedanken auf folgende Weise. Das eigenthümliche Objekt des Verstandes ist das intelligible Sein, das alle möglichen Unterschiede und Arten des Seins umfaßt; Alles nämlich, was sein kann, ist auch erkennbar (intelligibel). Da aber alle Erkenntniß durch Verähnlichung geschieht (per modum similitudinis), so kann der Verstand sein Objekt nur dann in der Totalität desselben erkennen, wenn er in sich die Aehnlichkeit des ganzen Seins und all' seine Unterschiede (Differenzen) besitzt; eine solche Aehnlichkeit des ganzen Seins kann aber nur die unendliche Natur sein, die nicht auf irgend eine Art oder Gattung des Seins beschränkt, sondern universales Princip und wirkende Macht des ganzen Seins ist; derart aber ist nur die göttliche Natur; jede andere Natur aber, da sie auf irgend eine Gattung und Art des Seins beschränkt ist, kann nicht universelle Aehnlichkeit des

[1]) S. Th. 1. qu. 54—58.

[2]) S. Contra Gent. l. 2. c. 98.

ganzen Seins sein. Daraus folgt, daß Gott allein Alles durch sein Wesen erkennt; jegliche rein geistige Substanz aber erkennt durch die eigene Natur vollkommen nur ihre Species (d. h. sich selbst); der mögliche Verstand aber (des Menschen nämlich) erkennt sich selbst nicht unmittelbar, sondern nur insoweit er durch eine species intelligibilis informirt oder aktualisirt ist. Jedoch ist die intellektuelle Substanz ihrer Natur nach ein das ganze Sein denkend umfassendes Princip (comprehensiva totius entis); sie ist aber dies nicht, actu unmittelbar durch ihre Natur, und verhält sich daher schon in sich betrachtet, nur als Potenz zu den intelligiblen Aehnlichkeiten, durch welche das ganze Sein erkannt wird, und diese Aehnlichkeiten verhalten sich als ihre Potenzialität bestimmende Aktualitäten. Diese Aehnlichkeiten müssen aber mehrere sein, weil eine vollkommene Aehnlichkeit des ganzen universellen Seins nothwendig unendlich sein müßte. Diese Erkenntnißformen sind einfacher und minder zahlreich in den vollkommeneren Engeln, in denen folglich ein Minimum des Wechsels der Gedanken und der Zeitlichkeit ist.

Cognitio matutina und vespertina des heiligen Augustin.

Die im Bisherigen behandelte natürliche Erkenntniß der Dinge durch species intelligibiles darf aber nicht verwechselt werden mit der übernatürlichen, in der Anschauung des göttlichen Wortes gegebenen Erkenntniß, welch' letztere der heilige Augustin als cognitio matutina von der ersteren (cognitio vespertina) unterscheidet. Die natürliche Erkenntniß der Engel stammt nicht aus unmittelbarer Anschauung Gottes, sondern gründet, um mit dem heiligen Thomas zu sprechen, in dem „intelligibilis effluxus, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt (angeli scil.) simul cum intellectuali natura.“ [1])

Es bedarf kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß die Geheimnisse des Glaubens der natürlichen Erkenntniß des Engels verschlossen sind.

Verhältniß des rein geistigen Lebens zur Zeitlichkeit.

Was das Verhältniß des rein geistigen Lebens der Engel, ihres natürlichen wie übernatürlichen, zur Zeit betrifft, so ist zu sagen:

---

[1]) S. Th. 1. qu. 56. art. 2.

1) Diesem Sein nach ist der Engel ein überzeitliches Wesen, weil sein Dasein einer Naturentwicklung und Naturveränderung nicht unterliegt.

2) Bezüglich der über sein Sein hinausgehenden objektiven Thätigkeiten im Erkennen und Wollen ist der Engel je nach seiner größeren oder geringeren Vollkommenheit weniger oder mehr der Zeit unterworfen, einer Zeit, die nicht durch die körperliche Bewegung gemessen ist, wie die irdische, und daher zum Unterschiede von dieser als himmlische bezeichnet werden kann.

3) Durch die übernatürliche Anschauung Gottes nimmt der Engel Theil an der Ewigkeit, so daß nach verschiedenen Rücksichten auf Sein und Leben der Engel die Prädicate überzeitlich, himmlischzeitlich und ewig Anwendung finden.

4. Zahl der Engel und Verhältniß derselben zu einander.

Die Zahl der Engel ist, wie aus der heiligen Schrift erhellt, sehr groß.

Dieselbe spricht:

1) Von Legionen. An putas, sagt Christus zu Petrus (Matth. 26, 53), quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum;

2) von vielen Tausenden (Ps. 67, 18; Hebr. 12, 22), von tausendmal Tausend u. s. w. Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei (Dan. 7, 10);

3) von Myriaden, die bei der Gesetzgebung auf Sinai erschienen (Deut. 33, 2), wo der hebräische und griechische Text das Wort für Myriaden haben.

Die heiligen Väter finden die Zahl der Engel in der Parabel vom guten Hirten ausgesprochen (Luc. 15, 4; Matth. 18, 12), wornach das Verhältniß der Zahl der Engel zu der der Menschen wäre wie 99:1.

Engelchöre nach Dionys dem Areopagiten.

Die angeführten Texte beziehen sich, wie man leicht sieht, auf die guten Engel. Dieselben bilden innerhalb dieser zahllosen Menge verschiedene Abstufungen und Classen. Nach der im zweiten Kanon

der fünften allgemeinen Synode ausgesprochenen Lehre der Kirche sind nämlich die reinen Geister weder was ihre natürliche, noch übernatürliche Ausstattung betrifft, ursprünglich einander gleich geschaffen worden. [1])

Die heilige Schrift spricht selbst von Rangordnungen und von Abstufungen im Reiche der Engel. In dem Werke des Areopagiten de coelesti hierarchia werden diese Abstufungen auf drei Hierarchien zurückgeführt, von denen die erste die Seraphim, Cherubim und Throne, die zweite der Herrschaften, Gewalten und Mächte (dominationes, virtutes, potestates), die dritte die Fürstenthümer, Erzengel und Engel umfaßt.

Biblisches Fundament dieser Lehre.

Die Seraphim sieht Isaias (6, 2) den Thron Gottes umgeben, die Cherubim erscheinen (1. Mos. 3, 24) als Wächter der göttlichen Herrlichkeit und Majestät, die Throne nennt der Apostel Col. 1, 16, die dominationes, principatus, potestates ebendaselbst, und die virtutes Eph. 1, 21 und Rom. 8, 38. An letzterer Stelle führt der Apostel vor den principatus die Engel an und macht somit einen Unterschied zwischen den Engeln und den übrigen Ordnungen. Erzengel werden außer den Evangelien erwähnt 1. Thess. 4, 15. Ep. Jud. 9.

Daß in den angeführten Stellen nicht von irdischen Mächten, Herrschaften u. s. w. die Rede ist, bedarf kaum eines Beweises. Col. 1, 16 wird der Begriff der invisibilia geradezu durch die Ordnungen der Throne u. s. w. specificirt; und nach Eph. 1, 21 wird Christus im Himmel über alle Gewalten und Mächte, d. h. über alle himmlischen Gewalten und Mächte erhöht, eine Erklärung, die durch Vergleichung mit der aus dem Kolosserbriefe angeführten Stelle über jeden Zweifel erhoben wird.

Ratio theologica.

Die ratio theologica für die verschiedenen Ordnungen der Engel beruht einerseits auf dem Begriffe der Geisterwelt als eines Kosmos, andererseits auf der Analogie der materiellen Welt, die ein

---

[1]) Denzinger, Ench. n. 188.

Abbild der geistigen ist. Worin aber dieser Unterschied besteht, darüber bescheiden wir uns mit dem Geständnisse des heiligen Augustin: Ich glaube, ohne zu zweifeln, daß sie sich in Etwas unterscheiden, worin sie sich aber unterscheiden, weiß ich nicht. Auch der englische Lehrer begnügt sich damit, den Unterschied der Hierarchien im Allgemeinen durch die größere oder geringere Einfachheit und Universalität der Erkenntniß zu bestimmen. [1])

B. De Homine.

Der Mensch bildet das Bindeglied der geistigen und materiellen Welt. Unter den intellektuellen Wesen das unvollkommenste, weil nur in Potenz zu allem Intelligiblen und daher in seinem intellektuellen Leben der Entwicklung und Wandelbarkeit unterworfen, durch seine Natur auf die Erkenntniß der in der Körperwelt sich manifestirenden göttlichen Weisheit angewiesen, ist er zugleich das vollkommenste unter den Wesen der Sinneswelt und erhebt sich, indem das Princip seines Seins und Lebens die Potenzialität der Materie überragt, in seiner höchsten Thätigkeit frei von der Materie, zur Erkenntniß des Immateriellen, Ewigen und Göttlichen.

Da bei dem Reichthum des Stoffes in diesem Gegenstand weise Beschränkung vonnöthen ist, so bestimmen wir unsere Aufgabe dahin: naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae; non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem, quam habet corpus ad animam. [2])

Die dogmatischen Bestimmungen der Kirche über die Natur des Menschen lassen sich auf folgende Sätze zurückführen:

1. De fide est: hominem a Deo creatum naturam quasi communem ex corpore et spiritu constitutam. Cap. Firmiter. [3])

2. Universum genus humanum ab Adam omnium protoparente propagatum est. Prop. ad fid. spect.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 108. art. 1—3.

[2]) S. Th. 1. qu. 75. Introductio.

[3]) Vgl. Gen. 1, 2; 1. Cor. 11, 9. 12; 1. Tim. 2, 13.

Dualismus von Geist und Materie im Menschen.

Bezüglich des ersten Satzes lehrt die heilige Schrift auf unzweideutige Weise, daß die menschliche Natur aus zwei verschiedenen Bestandtheilen, aus dem materiellen Leibe und der Seele als dessen Seins- und Lebensprincip besteht und als zusammengesetztes Wesen aus der Schöpferhand Gottes hervorging (Gen. 2, 7). Nicht minder aber wird die Geistigkeit und damit implicite auch Unsterblichkeit des ihn belebenden Princips insinuirt und läßt sich durch einfache Schlußfolgerung aus den in der Genesis enthaltenen Daten ableiten. Wir geben kurz die Elemente dieser Beweisführung. Der Mensch ist nicht bloß Krone der sichtbaren Schöpfung, sondern nach dem, was ihn von den übrigen irdischen Wesen auszeichnet, ein Bild Gottes. Ferner, bei der Schöpfung der übrigen lebenden Wesen heißt es, daß das Wasser oder die Erde sie hervorbringen solle, denn ihre Lebensprincipe sind an die Materie gebunden und darin beschlossen; dagegen stammt die Seele unmittelbar von Gott, ist ein Produkt seines schöpferischen Hauches, daher in sich subsistirend und weder in ihrem Sein, noch in ihrer ganzen Thätigkeit schlechthin durch die Materie bedingt. (Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele.) [1])

Physische Einheit des menschlichen Geschlechtes.

Bezüglich des zweiten Satzes lehrt die heilige Schrift ausdrücklich die Abstammung aller Menschen von einem einzigen Paare von Adam und Eva, und Eva's hinwiederum von Adam, so daß es wie nur einen geistigen Stammvater in der Gnadenordnung (Christus den neuen Adam), so auch nur einen leiblichen Stammvater in der natürlichen Ordnung gibt. Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. (A. A. 17, 26.)

Theologischer Charakter dieser Lehre. Verhältniß zur Profanwissenschaft.

Die Lehre von der Erbsünde und von der Erlösung aller Menschen hat diese Thatsache der physischen Einheit des Menschengeschlechtes zur Voraussetzung und die von Ungläubigen und Ratio-

---

[1]) Vgl. Gen. 35, 29.

nalisten erhobenen Einwürfe vermögen dieselbe nicht zu erschüttern. Wenn es aber der vorurtheilsfreien, empirischen Wissenschaft noch nicht gelungen ist, die Einheit des Menschengeschlechtes zur Gewißheit zu erheben, so liegt dies in dem langwierigen und schwierigen Gange empirischer Untersuchungen, die nur Schritt für Schritt ihrem Ziele zugeführt werden und nur auf dem mühsamen Wege der Induktion zu allgemeinen Resultaten gelangen können. Doch läßt sich nicht behaupten, daß hieher bezügliche Wissenschaften, wie z. B. die vergleichende Sprachwissenschaft in ihren gegenwärtigen Resultaten gegen unsere dogmatische Thatsache divergiren.[1])

Was die Naturwissenschaft betrifft, so findet die Descendenztheorie, die bei der heutzutage weitverbreiteten materialistischen Richtung zahlreiche Anhänger gefunden hat (Darwinismus) keine Schwierigkeit darin, daß alle Gattungen und Arten des Thier- und Pflanzenreiches von einigen wenigen Urformen abstammen, aus denen sie sich durch natürliche Zuchtwahl — ein bildlicher Ausdruck, durch den der Mangel einer Idee und eines philosophischen Princips verdeckt werden will — hervorgebildet haben sollen. Von dieser Seite dürfte man, scheint es, das Recht verloren haben, die vom Dogma geforderte Lehre der Abstammung der verschiedenen Menschenraçen von Einem Paare unwahrscheinlich oder gar unmöglich zu finden.

Der Geschlechtszusammenhang ist gefordert durch die sinnliche Natur des Menschen. Innerhalb desselben hat der Einzelne seine geistig sittliche Bestimmung zu realisiren und zugleich am sittlichen Fortschritte des Ganzen, an der Verwirklichung der Absichten Gottes, der sittlichen Weltordnung in der Sinnenwelt zu arbeiten. Derselbe bildet den Naturgrund, aus welchem specifisch menschliches Geistesleben in theoretischer und praktischer Richtung emporblüht. In der thatsächlichen Weltordnung aber erlangte er noch die höhere Bestimmung, zu einem Vehikel der übernatürlichen Ordnung zu werden; der physische Stammvater der Menschheit sollte ihr die übernatürliche Gnade vermitteln, und der Erlöser, eingetreten in den Zusammenhang des gefallenen Geschlechts, zum Stellvertreter desselben werden in Genugthuung und Sühne.

3. Anima rationalis seu intellectiva est vere ac

---

[1]) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über Sprachwissenschaft. Kaulen, Die babylonische Sprachenverwirrung.

per se et essentialiter forma corporis humani. Prop. de fide.

Verhältniß von Geist und Materie im Menschen.

Wesenseinheit desselben.

Die in obigem Satze zusammengefaßte Lehre der Kirche ist indirekt in den Bestimmungen des Concils von Vienne über das Dogma der Menschwerdung [1]) direkt in den Bestimmungen desselben allgemeinen Concils über die Seele als Form des Leibes ausgesprochen. Die letzteren lauten: Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, reprobamus, definientes ... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus. [2]) Dasselbe wurde auf dem fünften Lateranconcil wiederholt. [3])

Revelabilität dieses Dogma's.

Erwägen wir den Inhalt dieser dogmatischen Bestimmung über die Natur des Menschen, so drängt sich uns die nicht zu umgehende Frage auf: Inwiefern ist die darin ausgesprochene Wahrheit, wornach die intellektive Seele unmittelbar (per se) und wesenhaft das den Leib constituirende Formprincip ist, eine veritas credibilis et revelabilis? Oder, da über den Charakter derselben als einer Vernunftwahrheit kaum ein Zweifel bestehen kann, wie hängt dieselbe mit den Geheimnißlehren des Christenthums zusammen, wird sie von ihnen vorausgesetzt und deßhalb in sie aufgenommen?

Zusammenhang mit dem christologischen Dogma.

Der Zusammenhang mit den Geheimnißlehren der Offenbarung zeigt unverkennbar die geschichtliche Entwicklung dieses Dogma's,

---

1) Denzinger, Ench. n. 408.

2) L. c. n. 409.

3) L. c. n. 621.

die sich im Kampfe gegen die christologischen Häresien vollzog. Die christologischen und die mit ihnen auf's Innigste zusammenhängenden anthropologischen Dogmen haben nämlich die Wesenseinheit des Menschen als einer vernünftig sinnlichen Natur zur nothwendigen Voraussetzung. Diese Wesenseinheit aber ist durch das im Dogma ausgesprochene Verhältniß zwischen dem intellektiven Princip und dem Leibe bedingt. Es ist daher der Inhalt unseres Dogma's eine veritas credibilis und revelabilis und damit die Befugniß der Kirche, darüber zu entscheiden, auch direkt festgestellt. Wir werden auf diesen Zusammenhang zurückkommen und die Fäden wenigstens andeuten, durch welche diese psychologische Fundamentalthesis mit den specifisch christlichen Dogmen verflochten ist.

Die beiden Gegensätze des geistigen und körperlichen Seins sind in der Natur des Menschen auf eine physisch-reelle Weise zur Einheit der Substanz verbunden: dies ist der Inhalt des psychologischen Dogma's, den wir zuerst positiv zu begründen, dann auch aus Vernunftgründen zu erklären und zu bewähren haben.

Positive Begründung des psychologischen Dogma's.

Schriftlehre.

Was die Schriftlehre betrifft, so kennt schon die Darstellung der Genesis nur zwei Constitutive des Menschenwesens, einen materiellen (limus terrae) und einen immateriellen Theil (spiraculum vitae), welch' letzterer, wie schon oben hervorgehoben wurde, nicht aus der Potenz der Materie stammt, sondern durch eigentlich schöpferische (substanzsetzende) Thätigkeit Gottes hervorgebracht wird, und aus beiden zusammen resultirt der Mensch als lebendes Wesen (anima vivens): et factus est homo in animam viventem (Gen. 2, 7).

Auch die übrigen Bücher der heiligen Schrift wissen nur von zwei Bestandtheilen der menschlichen Natur. So Job 13, 14, wo sie als caro und anima bezeichnet werden. Bei Ezechiel 37, 10 erscheint der Geist als das Lebende. [1])

Wenn in der heiligen Schrift zuweilen von einem πνεῦμα neben der ψυχή und dem σῶμα, die Rede ist, so ist unter πνεῦμα

---

[1]) Vgl. hiezu Ps. 16, 9. 10. Matth. 10, 28. 27, 50.

entweder die intellektive Seelenkraft oder das übernatürliche Lebensprincip der Gnade zu verstehen.

Väterlehre.

Die Lehre der Väter vor Apollinaris spricht sich fast durchgängig für die Einheit der menschlichen Seele aus, am entschiedensten Tertullian, der den Gnostikern gegenüber ausdrücklich das sinnliche Erkennen und Begehren auf dasselbe Princip wie das Denken zurückführt.

Er legt in seiner Argumentation das größte Gewicht darauf, daß die intellektive Seele Lebensprincip des Leibes sei, damit nicht die Concupiscenz als etwas dem Geiste fremdes, ihn nicht berührendes erklärt werden könnte. [1]) Die Gnostiker nämlich begründeten ihre Annahme einer von der Geistseele substanziell verschiedenen sinnlichen Seele (Trichotomie) mit dem Kampfe zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in unserem Innern, der ihnen als Zeugniß galt für ihre Annahme zweier substanziell verschiedener ethischer Principien.

Irrthum des Appollinaris.

Dogmengeschichtliches.

Der Einfluß des platonischen Trichotomismus machte sich in der alexandrinischen Schule geltend (Clemens, Origenes); entschieden aber vertrat denselben und wendete ihn auf die Incarnation an Apollinaris, Bischof von Laodicäa in Syrien (362). Dieser, da ihm die Vereinigung zweier geistigen Naturen zu einer Person unvollziehbar schien, negirte in Christus die Geistseele (πνεῦμα) indem er von der platonischen Dreitheilung: πνεῦμα — ψυχή — σάρξ, als psychologischer Grundlage ausging.

Die gegen ihn gerichteten kirchlichen Entscheidungen treffen direkt den christologischen Irrthum und nur indirekt dessen anthropologische Voraussetzung.

So erklärt die vierte allgemeine Synode, Christus sei vollkommener Mensch, bestehend aus der vernünftigen Seele und dem Leibe; die fünfte, das göttliche Wort habe sich dem von einer vernünftigen (rationalis) und geistigen Seele belebten Fleische verbunden; die sechste endlich, der Sohn Gottes habe Fleisch angenommen

---

[1]) S. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. S. 452 ff.

und dieses mittels der intellektiven Seele gegliedert und geformt. [1]) In den angeführten Bestimmungen gibt sich ein unverkennbarer Fortschritt kund.

Unmittelbar auf die psychologische Frage bezieht sich der eilfte Kanon des achten allgemeinen Concils (IV. Constant.). Hier wird die Lehre von zwei Seelen im Menschen als häretisch verworfen und definirt, daß der Mensch nur eine geistige und vernünftige Seele habe.

Dasselbe gilt von der Entscheidung des Concils von Vienne; auch hier nämlich wird die psychologische Voraussetzung der apollinarischen Irrlehre direkt berührt. Geschichtlichen Anlaß hiezu gab die Lehre des Minoriten Oliva, daß die sensitiven Kräfte nicht der vernünftigen Seele, sondern einer aus der Potenz der Materie entwickelten sensitiven Form angehören und diese letztere, nicht aber die vernünftige Seele Form des Leibes sei. Gegen diese Lehre ist der Ausspruch des Concils gerichtet, der sonach den Sinn hat:

Die vernünftige oder intellektive Seele ist unmittelbar und ihrer Wesenheit nach Seins- und Lebensprincip (das Sein des Lebendigen ist nämlich das Leben) des menschlichen Leibes und daher ebenso Grund der sensitiven und vegetativen, wie der rein geistigen Potenzen.

Der Zusammenhang, in welche die Entscheidung des Concils mit dem Dogma der Incarnation gebracht wird, beweist auf's Neue, daß die Auffassung der Seele als Wesensform des Leibes eine Consequenz oder Voraussetzung der kirchlichen Christologie bildet.

Stellung des psychologischen Dogma's im Organismus des Christenthums.

Der Grund dieses Zusammenhangs dürfte darin zu suchen sein, daß die persönliche, hypostatische Vereinigung mit der menschlichen Natur und die in dieser durch den Opfertod des Gottmenschen zu vollbringende Erlösung die wesenhafte Einheit dieser Natur nothwendig voraussetzt. Aber auch andere Dogmen, ja der ideelle Organismus der übernatürlichen Wahrheiten wie der objektiv-reelle der übernatürlichen Lebensordnung fordert, wie es scheint, die Wesenseinheit der menschlichen Natur in dem durch das Dogma entschiedenem

[1]) Denzinger, Ench. n. 134. n. 175. Conc. VI. Constant. III. art. 18.

Sinne. Die Erlösung durch das Blut des Gottmenschen, der im ursprünglichen Gnadenstand gebundene, mit dem Verlust der Gnade entfesselte Widerstreit der Concupiscenz in ein und demselben Bewußtsein; die Vermittlung der Gnade durch das sinnliche Sacrament, die der Wahrheit durch eine äußerliche objektive Autorität: alle diese Dogmen haben nur Bestand, wenn die Verbindung mit dem Körper der specifisch menschlichen d. h. der intellektiven Seele wesentlich ist.

Irrthümliche Consequenzen der platonischen Theorie.

Die platonische Theorie einer accidentellen Vereinigung der beiden Constitutive der Menschennatur führt nothwendig zu einem Spiritualismus, mit dem die Objektivität der übernatürlichen Ordnung unverträglich ist. Das Blut Jesu Christi kann nicht übernatürlich belebende Kraft besitzen, wenn es nicht wahrhaft das Blut des Gottmenschen, von der Seele informirt, die das „Consumatum est“ spricht, und der Gottheit hypostatisch geeinigt ist. Der Gottmensch ist nicht gestorben; wenn der Mensch nicht stirbt, und der Mensch stirbt nicht, wenn seine Natur nicht wahrhaft und wesenhaft eine ist. —

Weiterhin die Integrität des Urstandes als freie Gnadengabe setzt einen Begriff der menschlichen Natur voraus, wonach es ihr gemäß ist, sich vom Sinnlichen aus und mittels desselben zu geistig-sittlicher Lebensbethätigung zu erheben. Wer daher den Principien der platonischen Psychologie huldigt, dürfte das donum integritatis kaum mehr als Gnadengabe zu begreifen und zu rechtfertigen wissen. Diese Principien führen nämlich zur Annahme, daß der Keim und die Anlage des geistig-sittlichen Lebens in reiner Ursprünglichkeit durch die habituelle Bestimmtheit des Intellektes (eingeborne Ideen) und Willens gegeben sei. Dieselbe Theorie tritt aber auch in feindlichen Gegensatz zur objektiv-kirchlichen Autorität durch die folgerichtige Annahme einer Immanenz der Wahrheit im menschlichen Bewußtsein, [1]) und führt endlich zu einem Spiritualismus mit dem die äußerlich-objektive Vermittlung des göttlichen Lebens durch das Sacrament nicht mehr vereinbar erscheint.

---

[1]) S. Schäzler, Neue Untersuchungen. S. 489.

Widerlegung des Günther'schen substanziellen Dualismus.

Die Günther'sche Schule, in der ein substanzieller Dualismus der Menschennatur gelehrt wird, glaubte der Kirchenlehre durch die Erklärung zu genügen, daß der Geist des Menschen die Lebensbedingung des menschlichen Leibes sei. Das Unzureichende dieser Erklärung liegt auf der Hand; denn etwas Anderes ist Lebensbedingung und etwas Anderes Lebensform, d. h. immanenter Lebensgrund; es bedarf daher keiner weiteren Ausführung, daß die Günther'sche Psychologie, nach welcher der Leib die höchste Verinnerung der Natursubstanz ist, mit dem Dogma der Kirche sich nicht vereinigen läßt.

Unter den Argumenten der Günther'schen Schule dürfte die Berufung auf Can. 5 der fünften Sitzung des Concils von Trient das bedenklichste sein. Angeblich soll hier das Concil auch im Getauften zwei Lebensprincipe unterscheiden, die begehrliche Fleischesseele und den gegen sie ankämpfenden Geist. Die Annahme zweier Lebensprincipien, die in einem ethischen Gegensatze stehen, führt zu einem Dualismus, von dem sonst auch die Günther'sche Schule Nichts wissen will. Man könnte fragen, warum die Begierlichkeit vor der Erbsünde nicht vorhanden, ob etwa da auch die Psyche vernünftig oder heilig war? Die Integrität des Verstandes war formell durch eine übernatürlich verliehene besondere Stärke der Vernunft über die niederen Seelenkräfte (vigor rationis) bewirkt, was die Wesenseinheit der vernünftigen und sensitiven Seele voraussetzt. Der heilige Augustin erklärt uns den Zwiespalt, der nicht allein in der einen Seele die geistigen und sinnlichen, sondern auch die geistigen Begierden unter sich scheidet: Ita cum aeternitas delectet superius et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est, non tota voluntate illud et hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate proponit, hoc familiaritate non ponit. [1])

Wissenschaftliche Beweisführung für das psychologische Dogma.

Der wissenschaftliche Nachweis für die kirchliche Lehre, daß die intellektive Seele Wesensform des Leibes ist, wird aus der dem

[1]) Confess. l. 8. c. 10. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz. II. S. 578.

Menschen zukommenden Einheit des Seins und Bewußtseins geführt. Würden sich die realen Wesensbestandtheile des Menschen, Seele und Leib, nicht wie Form und Materie zu einander verhalten, dann wäre der Mensch als solcher nicht mehr ein Sein und eine Einheit schlechthin, sondern nur secundum quid, und könnte er sich auch im Bewußtsein nicht mehr als solches einheitliches Sein erfassen, nicht mehr alle Funktionen, die vegetativen und sensitiven, wie die intellektiven auf das eine Ich zurückführen.

Argumente des heiligen Thomas.

Speciell gibt der heilige Thomas in seiner theologischen Summa[1]) folgende drei Gründe an:

1) Es ist ein in der Logik und Metaphysik geltender Grundsatz, daß die Differenz von der Form der Sache genommen wird; das Formgebende, Wesenbestimmende ist das Differenzirende und umgekehrt, vorausgesetzt, daß im Begriffe die Differenz wirklich erfaßt ist.

2) Das Erste, wodurch Etwas thätig ist, ist seine Form, das Erste aber, wodurch wir empfinden, denken u. s. w. ist die Seele, folglich ist die Seele Form.

3) Alle Thätigkeit ist bestimmt durch das Sein; specifisch menschliche Thätigkeit aber ist das Denken; das Princip dieser Thätigkeit ist daher auch specifisch-bestimmendes Princip des menschlichen Seins, d. h. seine Form.

Einheit des seelischen Princips im Menschen.

Eine nothwendige Folgerung aus der Lehre, daß die intellektive Seele unmittelbar und durch sich selbst die Form des Leibes constituirt, ist die Einheit des seelischen Princips im Menschen. Der englische Lehrer stützt diese Einheit durch metaphysische, logische und empirische Gründe: [2])

1) Gäbe es in dem einen Beseelten mehrere Seelen, so wäre es nur secundum quid eins, denn die Form gibt die Einheit wie das Sein; was daher von mehreren Formen denominirt wird, ist nicht schlechthin eins.

---

[1]) S. Th. 1. qu. 76. art. 1.

[2]) L. c. art. 3.

2) Der Begriff „animal" könnte nicht per se vom Menschen prädicirt werden, wenn dieser durch eine andere Form Mensch, durch eine andere animal wäre.

3) Endlich hindert eine Seelenthätigkeit die andere, wenn sie sehr intensiv ist, was nicht möglich wäre, wenn die Principien dieser Thätigkeiten specifisch verschieden wären.

Die scotistische forma corporeitatis.

Durch die Lehre von der Geistseele als unmittelbarer Form des Leibes wird nicht bloß der substanzielle Trichotomismus, sondern, wie es scheint, auch die scotistische Annahme einer besonderen Form, durch welche der Leib in seiner Körperlichkeit constituirt wäre, ausgeschlossen. Nach Duns Scotus wird der Leib zwar als vegetativ und sensitiv lebendiger durch die intellektive Seele constituirt, durch welche Bestimmung seine Psychologie sich im Vergleich zur Günther'schen entschieden auf Seiten des Dogma's stellt; dagegen ist ihm das, was den menschlichen Leib zum Körper macht, eine von der Seele verschiedene Form — forma corporeitatis. Der Grund, der Scotus auf diese inconsequente Beschränkung der aristotelisch-thomistischen Lehre führte, liegt darin, daß er nur so die im Leichnam zurückbleibende Form erklären zu können glaubte. Eine Schwierigkeit liegt hier allerdings vor; die Aristoteliker suchten dieselbe durch die Annahme vorübergehender, mit dem Scheiden der Seele hervortretender Formen zu lösen. [1])

Der Leib participirend an der Subsistenz der Seele.

Nach Aristoteles ist Seele „die erste Wirklichkeit eines physisch Lebendigen". Diese Definition findet auch auf die menschliche Seele Anwendung, jedoch mit einer bedeutenden Modification, die man nicht außer Augen lassen darf, um die gegen das Dogma der Kirche und seine Consequenzen erhobenen Einwürfe richtig zu würdigen. Während nämlich alle übrigen Naturformen nur reduktiv Substanzen sind, nämlich als wesenbestimmende Principien solcher, ist die menschliche Seele durch sich selbst subsistent. Sie ergänzt sich daher durch ihre Verbindung mit der Materie nicht erst zur Sub-

---

[1]) S. Kleutgen, Philos. d. Vorz. S. 563.

stanz, sondern gewinnt darin nur ihre specifische Natur. Sie ist nämlich ihrer Natur nach eine derartige immaterielle Substanz, die, zu allem Intelligiblen in Potenz, mittels des Sinnlichen zu geistigem Leben gelangen soll und daher der Ergänzung durch den Körper bedarf. Diese Ergänzung vollzieht sich dadurch, daß die Seele ihr eigenes Sein, worin sie subsistirt, der körperlichen Materie mittheilt. Durch diese Erklärung löst sich der Haupteinwurf, den man selbst von gläubiger Seite gegen die vermeintlich nur thomistische Lehre erhebt, es müßte ein und dieselbe Form als materiell und immateriell zugleich gedacht werden. Materiell nämlich ist die menschliche Seele nur virtualiter, insofern sie als die vollkommenste der sublunarischen Formen virtuell alles das enthält und der Materie mitzutheilen vermag, was die niederen Formen enthalten, selbst aber nicht in der Materie aufgeht, sondern im Denken eine übergreifende, an sich (abgesehen vom Objekte) vom Leibe unabhängige Thätigkeit und damit auch selbstständiges Sein und den natürlichen Anspruch auf unvergängliches Sein (Unsterblichkeit) besitzt.[1])

Entstehung der Menschenseelen.

Creatianismus.

Ueber die Entstehung der einzelnen Menschenseele fassen wir uns kurz; schon Aristoteles erkannte, daß die intellektive Seele (der logische, denkende Seelentheil) nicht aus der Potenz der Materie stammen könne, sondern von Außen (ohne Zweifel durch das Wirken der Gottheit) in den Leib gelange, und sein großer Schüler Theophrast beantwortete bereits den Einwurf, den man in anderer Form noch in unseren Tagen wiederholte, wie denn die Verbindung eine natürliche sein könne, wenn die Seele von Außen eintrete, damit, daß dieses „von Außen" nicht ein äußerliches Hinzufügen zu einem unabhängig davon Fertigen, sondern ein Mithinzunehmen zu einem im Werden Begriffenen zu bedeuten habe.[2]) In der That, der Creatianismus allein kann vor dem Forum eines besonnenen Den-

---

[1]) Zum Behufe genauerer Kenntniß der thomistischen Lehre verweisen wir auf „Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heiligen Thomas" von Dr. Morgott, Eichstädt 1860 (Programm).

[2]) S. Torstrik, Comment. crit. ad p. 187.

kens bestehen, und die gewichtigsten der dagegen vorgebrachten Einwände sind durch die angeführte Bemerkung Theophrast's widerlegt, resp. gelöst. So, wenn z. B. Klee meint, nach der creatianistischen Theorie wären die Eltern Urheber einer todten Fleischmasse; [1]) eine Aeußerung, in der das Sein mit dem Werden verwechselt wird. Der menschliche Keim ist ein werdender Mensch, der zu seiner vollen Aktuirung eines schöpferischen Einflusses bedarf, ohne daß deßhalb der ganze Mensch nach Leib und Seele aufhört, Terminus der zeugenden Thätigkeit zu sein.

Homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia, ad susceptionem talis formae. [2])

P. Kleutgen weist im zweiten Bande seiner Philosophie der Vorzeit kurz nach, daß der Creatianismus schon vor dem heiligen Bernhard in der ganzen Kirche als allein berechtigt angesehen wurde, und daß erst in neuerer Zeit Klee die Frage als zweifelhaft und unentschieden darzustellen suchte. [3])

II.

Die positive Begründung der übernatürlichen Ordnung durch Erhebung der vernünftigen Geschöpfe zur Kindschaft und Freundschaft Gottes.

A. Uebernatürlicher Zustand der Engel.

1. Zustand der Engel vor ihrer Beseligung.

Prop. Omnes angeli in gratia supernaturali creati sunt. Communis theologorum sententia.

Die letzte Bestimmung der Engel wie der Menschen ist die

---

[1]) Dogmatik, Ausg. in Einem Bande, S. 430.

[2]) S. Th. 1. qu. 118. art. 2. ad 4.

[3]) A. a. O. S. 612 ff.

in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestehende übernatürliche Seligkeit. Die Erreichung derselben liegt über der geschöpflichen Kraft und dem natürlichen Anspruch der Engel wie der Menschen. Auch die Engel besitzen durch ihr natürliches Licht nur eine mittelbare Erkenntniß Gottes; ihre natürliche Gotteserkenntniß ist nicht unmittelbare Anschauung, nicht Erkenntniß des göttlichen Wesens. Der eingeborne Sohn allein schaut von Natur den Vater, weil er sein Abglanz, der vollkommene Abdruck seines Wesens ist. Er, der Eingeborne des Vaters allein nimmt von Natur Theil an dem Leben, der Herrlichkeit und unendlichen Seligkeit Gottes. Dagegen sind die geschaffenen Geister von Natur aus nur Knechte, nicht Kinder und Hausgenossen Gottes; die unmittelbare Anschauung und darin implicirte Kindschaft Gottes, die Theilnahme der göttlichen Natur kann ihnen nur als freieste Gnadengabe zu Theil werden. Die Engel bedurften daher, um zu dem übernatürlichen Endziele der unmittelbaren Anschauung Gottes zu gelangen, der göttlichen Gnade als des himmlischen Samens, aus welchem unter der Mitwirkung ihres freien Willens die Herrlichkeit ihrer übernatürlichen Beseligung hervorsprießen sollte.

Uebernatürliche Erhebung der Engel im Momente der Schöpfung.

Nach der Ansicht des heiligen Augustin wurden die Engel im Momente ihrer Schöpfung mit der übernatürlichen Gnade ausgestattet. Deus angelos cum amore casto, quo illi adhaerent, creavit simul in eis condens naturam et largiens gratiam, unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore nunquam sanctos angelos fuisse credendum est. [1])

Diese Ansicht wird von den gewichtigsten Autoritäten unter den heiligen Vätern gestützt. Dazu kommt das Ansehen des römischen Katechismus p. 1. cap. 2. qu. 17, wo es heißt: Quum illud sit in divinis litteris, diabolum „in veritate non stetisse“, perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse.

Für dieselbe Meinung entscheidet sich auch der heilige Thomas. Nach ihm war der erste Akt der geschaffenen Geister ein Akt über-

---

[1]) De civitate Dei l. 12. c. 9.

natürlicher Liebe zu Gott als Gegenstand unmittelbaren Besitzes, und zog in denjenigen, die dieser Liebesbewegung kein Hinderniß setzten, unmittelbar den Besitz der übernatürlichen Seligkeit selbst nach sich. [1])

2. Verhältniß der guten Engel zum Menschengeschlecht.

Die Engel, welche in der Liebe zu Gott verharrten und darum aus dem Stande der Gnade in den der Herrlichkeit übergingen, werden gute Engel genannt (2. Macc. 11, 6); auserwählte Engel (electi angeli, 1. Tim. 5, 21); Engel des Lichtes (2. Cor. 11, 14); Himmelsbürger (cives coelestis Jerusalem, Hebr. 12, 22); Diener Gottes, die immerdar sein Angesicht schauen (Matth. 18, 10).

In der Anschauung und dem Besitze Gottes mit dem Bewußtsein unwandelbarer Fortdauer dieses Zustandes besteht ihre übernatürliche Seligkeit; denn durch ihre Treue in der Prüfung haben sie ihre creatürliche Wandelbarkeit durch Unwandelbarkeit überwunden (ipsam in se mutabilitatem suam standi jam immutabilitate vicerunt. Greg. Magn.) und die Ewigkeit angezogen.

Daß eine lebendige Verbindung der heiligen Engel mit der Menschheit sowohl in der natürlichen als übernatürlichen Ordnung bestehen müsse, geht schon aus der Idee des Universums als eines geordneten Ganzen (Kosmos), sowie aus der Idee Eines Schöpfers und Herrn aller Dinge hervor. Bedeutende Philosophen des Alterthums sowie die des Mittelalters glaubten den Einfluß reiner Geister selbst in der Naturphilosophie nicht entbehren zu können.

Beziehungen der Engel zur übernatürlichen Ordnung.

Unsere Aufgabe ist es, die Beziehungen der Engel zur übernatürlichen Ordnung dogmatisch nachzuweisen. Die Lehre der Schrift findet sich in folgenden Stellen principiell ausgesprochen:

1. Petr. 1, 12. Nachdem der Apostel die ganze Heilsökonomie in kurzen Umrissen gezeichnet, fügt er hinzu: In quem, scil. Spiritum sanctum missum de coelo, i. e. in mysteria, quae idem operatus spiritus in ecclesia, desiderant angeli prospicere.

1. Tim. 3, 16: Manifeste magnum est pietatis sacramen-

---

[1]) S. Th. 1. qu. 62. art. 5.

tum (mysterium scil. incarnationis) — quod . . . apparuit angelis.

Eph. 3, 8: Mihi data est gratia haec evangelizare investigabiles divitias Christi, ut innotescat principatibus . . . multiformis sapientia Dei.

Diese Stellen enthalten die Principien für das concrete Verhältniß der heiligen Engel zum Volke Gottes und für ihren Antheil am Erlösungswerke, sowie insbesondere ihre Beziehungen zur Kirche Christi, in denen für sie eine reiche Quelle accidenteller Beseligung liegt.

1. In dem „apparuit angelis" ist ausgesprochen, daß das Geheimniß der Pietät den Engeln geoffenbart wurde; und da, wie wir nicht ohne Grund annehmen dürfen, ihre ewige Glückseligkeit mit dieser Offenbarung zusammenhängt, so läßt sich leicht erkennen, wie thätig der Antheil ist, den sie an der Verwirklichung dieses Geheimnisses nahmen.

2. Das „in quem desiderant angeli prospicere" drückt die Wonne aus, mit der sie die Erfüllung und Ausführung der von Ewigkeit her beschlossenen Erlösung des Menschengeschlechts zu schauen verlangen.

3. Ut innotescat etc. Dieser Text lehrt uns, daß die Engel bei der wunderbaren Ausführung dessen in der Zeit, was von Ewigkeit her in der Weisheit Gottes verborgen war, wenigstens in ihrer experimentalen Erkenntniß und darum in ihrer accidentellen Seligkeit wachsen, weßhalb der heilige Chrysostomus auf Grund dieser Stelle nicht Anstand nimmt, den heiligen Paulus evangelistam angelorum zu nennen. [1])

Die Kirche, der Schauplatz der unzähligen Wunder göttlicher Gnade, ist das Evangelienbuch der Engel, aus welchem sie die unendliche Liebe und Weisheit Gottes im Reflexe kennen lernen, und so einen accidentellen Zuwachs zu jener Glückseligkeit erfahren, die sie in der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Weisheit und dem Genusse der göttlichen Liebe besitzen.

In diesem Verhältnisse der Engel zur Erlösung und erlösten Menschheit wurzelt die kirchliche Doctrin von dem Schutze der Engel (angeli custodes) und die damit zusammenhängende Lehre und Praxis der Anrufung und Verehrung der Engel.

---

[1]) In Ep. Eph. cap. 3. Hom. 7.

Die Lehre vom Schutze der Engel.

Prop. Doctrina catholica est, Angelorum custodiae committi homines; quin etiam proprium unicuique hominum, praesertim fidelium, angelum custodem adesse, firmissime tenendum est.

Wir legen unserer Beweisführung für diesen Satz die Worte des göttlichen Heilandes (Matth. 18, 10) zu Grunde: Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis: dico enim vobis, quia angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Was hier über das Verhältniß der Engel zu den Kindern gesagt ist, berechtigt uns, den biblischen Thatsachen bezüglich des sichtbaren Beistandes, dessen sich einzelne Personen erfreuten, eine umfassendere, auf unsichtbaren Schutz aller Menschen, insbesondere der Gläubigen hinweisende Deutung zu geben.

Zum Verständniß der angeführten Schriftworte bemerken wir:

1) Christus spricht wie von einer bekannten Sache und bestätigt hiemit den Glauben der Juden, wie er sich im alten Testamente ausgesprochen findet.

2) Die Worte „nolite contemnere" bedeuten nach dem Zusammenhange: Gebet keinem dieser Kleinen (die an mich glauben, deren Glaube aber noch ungeprüft und insofern schwach ist, V. 6) Aergerniß; denn können sie sich auch nicht selbst vertheidigen, sie haben ihre Vertheidiger an den Engeln des Himmels.

3) V. 11 gibt den Grund an, warum auch der Schwächste und Geringste nicht verachtet werden darf und einen Anwalt im Himmel hat: venit enim filius hominis salvare, quod perierat.

Wir gründen auf diese Daten folgendes Argument:

Singuli, propter quos salvandos venit filius hominis (V. 16), et qui credunt in eum (V. 6) habent angelos custodes (V. 10).

V. 11 aber berechtigt uns, dem Argument eine größere Ausdehnung auf alle Menschen zu geben: Christus mortuus est pro omnibus et singulis hominibus, ergo omnes homines habent suos angelos tutelares.

So Theophylaktus: Omnes enim homines et maxime fideles suos angelos habent.[1]) Chrysostomus: Manifestum est, quia

---

[1]) In Matth. 18.

omnes sancti angelos habent. [1]) Unicuique nostrum assidet angelus. [2]) Hieronymus: Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum deputatum. [3])

Die Worte des Psalmisten: angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis (Ps. 90, 11) werden zwar von dem Versucher auf Christus gedeutet (Matth. 4, 6), sie sind aber im Texte des königlichen Sängers allgemein gehalten, und gelten nach dem Zusammenhange von Jedem, der zu Gott beten kann: quoniam tu es, Domine, spes mea (Ib. v. 9). Sie sind daher, wenn auch principiell, doch nicht ausschließlich von Christus zu verstehen, sondern weil von Christus, darum von allen Erlösten.

Mit der Erscheinung Christi im Fleische ist die Verbindung der Menschheit mit den Engeln noch inniger und fühlbarer geworden (Joan. 1, 51). Daher die häufigen Engelerscheinungen im Leben Jesu und der Apostel. A. A. 12, 15 ist ausdrücklich von dem Engel einer bestimmten Person, dem Engel des Petrus die Rede (angelus ejus est).

Die katholische Lehre von dem besonderen Schutze, den die Engel der Menschheit im Allgemeinen wie im Einzelnen angedeihen lassen, jedem nach dem Maße der Hülfsbedürftigkeit, in Folge der Anbetung und Liebe, die sie dem Sohne Gottes in seiner heiligsten Menschheit als ihrem Haupte zollen, und wegen der Liebe Jesu Christi zu den Menschenkindern, stellt die Einheit und Harmonie der moralischen Weltordnung insbesondere in ihrer übernatürlichen Sphäre und damit überhaupt des Universums in's glänzendste Licht.

Der heilige Thomas findet in dem Schutze der Engel für das Heil der Menschen eine Erweiterung des auxilium sufficiens ad salutem. [4])

Dem Schutzverhältnisse, in welchem der Mensch zu den Engeln steht, entspricht Dank, Verehrung und Anrufung von Seite des Menschen.

Dem christlichen Engelglauben Verwandtes findet sich auch im

---

[1]) Hom. 60. in c. 18. Matth.
[2]) Hom. 14. in Ep. Hebr.
[3]) L. 2. Comment.
[4]) S. Th. 1. qu. 113. art. 1.

Heidenthum; die griechisch-römischen Genien sind indessen nichts Anderes als Personificationen der idealen Urbilder des Einzelnen oder einer Gesammtheit. In diesem Sinne ist wohl auch das Dämonium des Sokrates zu verstehen. Das Wahre an dieser heidnisch-philosophischen Anschauung ist, daß das Ideale, welches als Streben, als Aufgabe, als Sollen in uns ist, den Anknüpfungspunkt für die Wirksamkeit des Engels und das diesem Geiste in uns nächst Verwandte bildet.

B. Uebernatürlicher Zustand des Menschen.

Prop. Primum hominem antequam laberetur, in sanctitate et justitia constitutum, docet Concilium Tridentinum. Sess. V. can. 1 et 2. In eadem autem justitia et sanctitate eum fuisse creatum, certum esse videtur.

Der Inhalt unseres Satzes ist rein positiver, specifisch theologischer Natur, da die übernatürliche Ausstattung des Menschen auf dem freiesten, von seiner geschöpflichen Natur nicht geforderten Rathschlusse Gottes beruht. Die Glaubenslehre bezeichnet diese auf freiester Gnade Gottes beruhende Ausstattung als Verleihung der Gerechtigkeit und Heiligkeit, und dieselbe wird allenthalben als ein donum supernaturale, naturae superadditum dargestellt.[1]) Die kirchlich-sanctionirten Ausdrücke selbst sprechen zwar den schlechthin übernatürlichen Charakter des thatsächlichen Urstandes nicht unmittelbar aus und könnten wohl an sich auch von einer guten und heiligen Richtung und Stimmung der intellektiven Seelenkräfte verstanden werden; der Zusammenhang der kirchlichen Lehre, insbesondere das Dogma von der Gnade schließt jedoch eine solche Auffassung aus und verlangt gebieterisch, die ursprüngliche Ausstattung des Menschen nicht bloß als reine, auf Gott gerichtete Gesinnung, sondern als Theilnahme an göttlicher Heiligkeit, als Erhebung der geschaffenen zur Theilnahme der ungeschaffenen Natur aufzufassen: wofür wir in der Gnadenlehre den Beweis zu führen haben werden.[2])

[1]) Vgl. Thes. contra Bajum damn. 9, 21, 24 etc.

[2]) Ueber den Sinn und die Berechtigung der Ausdrücke „Gerechtigkeit" und „Heiligkeit" sehe man Scheeben, Mysterien. S. 145.

Die Begründung unserer Thesis wird überdies lehren, daß diese Auffassung allein der in Schrift und Tradition niedergelegten Lehre über den Urstand des Menschen gerecht wird.

Unterschied des donum elevationis und integritatis.

Die übernatürliche Ausstattung des Menschen im Urstand hat ein übernatürliches Ziel zur Voraussetzung, zu welchem Gott alle Vernunftwesen in ewiger freier Liebe bestimmte, und das in der unmittelbaren Anschauung und kindlichen (auf Adoptivkindschaft beruhenden) Liebe Gottes besteht. Dieses Ziel vermag, wie schon oben bemerkt wurde, kein Geschöpf aus sich und durch Entwicklung seiner natürlichen Kräfte zu erreichen, daher es nothwendig der allseitigen Erhebung seiner Natur durch ein höheres, unmittelbar göttliches Princip, der Durchdringung mit göttlichem Sein und Leben bedarf. Die Gabe, durch welche diese Erhebung des ersten Menschen über sich selbst zur Theilnahme der göttlichen Natur sich vollzog, bezeichnen die Theologen als donum elevationis und unterscheiden dieselbe bestimmt von jener andern, durch welche der Mensch im thatsächlichen Urstand innerhalb seiner eigenen Natur vervollkommnet war durch vollkommene Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft — dem donum integritatis. Auch diese letztere Gabe war dem Menschen nicht geschuldet und daher insofern ein donum supernaturale, weil der Mensch auch dann noch sein (natürliches) Ziel, ein vernünftig-sittliches Leben realisiren konnte, wenn dem möglichen Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nicht von vornherein vorgebeugt war; entitativ aber ist sie von der ersteren, dem donum elevationis, verschieden; denn wenn das donum integritatis der menschlichen Seele gleichsam das Gepräge des Engels verlieh, so erhebt nur das donum elevationis über jegliche geschaffene Natur und leuchtet nur in ihm das Bild des ungeschaffenen Geistes.

Verhältniß dieser beiden Gaben im status justitiae originalis.

Das Verhältniß beider Gaben ist der Art, daß die Integrität die menschliche Natur im Urstand für das donum elevationis disponirte, während umgekehrt das donum elevationis die Integrität als eine dem Kinde Gottes gebührende Ausstattung (moralisch) nach sich zog. Beide zusammen constituiren in der Innigkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses den Gesammtbegriff der ursprünglichen Rechtheit und Heiligkeit (justitia et sanctitas) des ersten Menschen.

Begründung des Dogma's.

Schriftlehre.

Zum Zwecke der Begründung unseres Dogma's unterscheiden wir den Satz: constitutus est homo in statu gratiae, der eine definirte Lehre enthält, von dem bestimmter lautenden: conditus est in eodem statu, in welchem überdies noch eine theologische Lehrmeinung ausgesprochen ist; wir führen zuerst den Nachweis für das streng dogmatische „constitutus" und fügen alsdann die für das „conditus" sprechenden Gründe bei.

Die biblischen Hauptstellen sind Eph. 4, 23 und Col. 3, 9. Erstere lautet: Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis. Der Sinn dieser Stelle ist nach dem Zusammenhange: vos didicistis renovari secundum interiorem hominem Spiritus sancti gratia mentibus vestris indita, in novum hominem transformari et tales fieri, qualis a Deo creatus est homo in vera justitia et sanctitate. Die zweite Stelle lautet: Nolite mentiri invicem, exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis et induentes novum eum, qui renovatus in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum.

In beiden Texten wird die in Christus zu erlangende Erneuerung des geistigen Lebens als Wiederherstellung des dem ersten Menschen zu Theil gewordenen Zustandes der Heiligkeit und Gerechtigkeit dargestellt. Da nun anderswoher dogmatisch feststeht, daß die Redintegrirung des geistigen Lebens in Christus ein schlechthin übernatürliches Verhältniß zu Gott begründet, so muß dies auch mit der ursprünglichen Integrirung der Fall sein, d. h. das ursprüngliche Verhältniß zu Gott ein schlechthin übernatürliches gewesen sein. Das geistige Leben in Christus wird in den Schriften des neuen Testamentes als Aufnahme in die Kindschaft Gottes (Adoption) und diese hinwiederum als Theilnahme an der göttlichen Natur bezeichnet. [1])

---

[1]) 2. Petr. 1, 4; 1. Joan. 3, 1. 2; Rom. 8, 14—17; Gal. 4, 1—7; Jac. 1, 18; 1. Joan. 4, 7. 5, 1.

Zeugnisse der Väter.

Aus den Schriften der heiligen Väter führen wir das Zeugniß des heiligen Cyrillus an: Postquam creatio hominis absoluta fuit opifice Deo, statim illius similitudine praeditus est. Impressa enim in illo est divinae imago naturae inspirato Spiritu sancto. Formata nempe illa massa ineffabili virtute animata fuit et e vestigio Spiritus sancti munere decorata.

Lehre der Reformatoren.

In direktem Widerspruch zur Lehre der katholischen Kirche steht die reformatorische, der Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit sei dem ersten Menschen natürlich gewesen: nach Luther bildete sie einen wesenhaften Bestandtheil seiner Natur, was zu der absurden Folgerung führte, mit dem Verluste der Gerechtigkeit habe der erste Mensch einen wesentlichen Bestandtheil seiner Natur verloren. [1])

Lehre des Bajus und Jansenius.

Diese in solcher Form ganz absurde Lehre erhielt durch Bajus und Jansenius eine consequente, systematische Ausbildung.

Dem Ersteren zufolge ist der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit ein debitum naturae (prop. 26: integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio); [2]) er verwirft daher die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Endziels und die damit gegebene weitere Unterscheidung eines natürlich und übernatürlich Guten, sowie der natürlichen und übernatürlichen Liebe Gottes (prop. 34). Die Lehre der Theologen, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret, erklärt er für ungereimt. Das göttliche Pneuma, der Keim des ewigen Lebens und damit dieses selbst ist nach ihm nur für den gefallenen, nicht aber für den creatürlichen Menschen als solchen Gnade im absoluten Sinne (prop. 3, 4, 9); vielmehr ist es für den letzteren unerläßliche Bedingung aller wahrhaft sittlichen Bethätigung (prop. 38); ohne

---

[1]) Siehe Möhler, Symbolik. S. 34. S. 66 ff.

[2]) Cf. prop. 21.

die Liebe, die der heilige Geist in den Herzen ausgießt, vermöchte der Wille von sich aus keinen sittlich guten Akt zu erschwingen. Die Freiheit des Willens sinkt daher für Bajus auf die Stufe einer passiven Potenz herab, die entweder von der verderbten Begierlichkeit oder von der Liebe Gottes beherrscht wird (ibid.).

Im letzteren Punkte stimmt Jansenius mit Bajus überein, behauptet aber für den Urstand einen Zustand des Gleichgewichts beider Neigungen, der himmlischen und fleischlichen, und erkennt deßhalb demselben die Freiheit der Indifferenz zu, die in Folge der Sünde verloren ging. Die Freiheit im status naturae lapsae ist auch nach Jansenius bloße libertas a coactione, nicht libertas a necessitate (prop. 3 Jansen.).

Sinn der bajisch-jansenistischen Lehre vom Urstand.

Betrachtet man diese bajisch-jansenistische Auffassung der Freiheit des Willens, so dürfte sich die Frage lösen lassen, in welchem Sinne Beide die ursprüngliche Integrität, und Bajus insbesondere das dem ersten Menschen verliehene Pneuma auffassen. Es ist dasselbe weder, wie Linsemann anzunehmen geneigt ist,[1]) die Essenz des göttlichen Lebens selbst, noch die physisch-ethische Theilnahme göttlicher Natur im Sinne der scholastischen Theologen (die letztere Auffassung wird ja von Bajus ausdrücklich verworfen), sondern die Habituirung der bloßen Willenspotenz zum Guten durch die Richtung auf das Göttliche als wesentliche Bedingung alles sittlich guten Handelns. Der Fehler des Bajus besteht daher nicht darin, daß er, die natürliche Güte übersehend, an ihre Stelle die übernatürliche setzte, sondern darin, daß er die ursprüngliche Gnade rein moralisch, als Bedingung der reellen Willensfreiheit zur Bethätigung im Guten betrachtete. Ueber die metaphysischen Voraussetzungen dieser Gnaden- und Freiheitstheorie haben sich weder Bajus noch Jansenius Rechenschaft gegeben; dieselbe hat aber wie die reformatorische nur in einem pantheistischen oder theosophischen Ideenkreise Sinn.[2])

---

[1]) Michael Bajus u. s. w. S. 143.

[2]) Die ganze Reihe der bajanischen Sätze fließt aus der Verkennung der Uebernatürlichkeit des thatsächlichen Endziels. Ist das ewige Leben im unmittelbaren Besitze Gottes des Menschen natürliches Endziel, so konnte das gött-

Die elevatio des Menschen fällt zusammen mit der Schöpfung desselben.

2. Der Satz: „homo conditus est in statu justitiae et sanctitatis" beruht speciell auf folgenden Gründen:

a) Spricht dafür die ursprüngliche Fassung des tridentinischen Can. 1, Sess. 5; die Väter des Concils hatten nämlich ursprünglich die Fassung: in qua conditus fuerat adoptirt, und gingen von derselben nur ab, um nicht, indem sie auf die häretische Lehre der Reformatoren zielten, eine geduldete theologische Lehrmeinung zu treffen, [1]) woraus sich entnehmen läßt, daß die Ansicht, der Mensch sei in der Gnade erschaffen worden, auf dem Concil von Trient die vorherrschende war.

b) Die heiligen Väter nehmen die Worte des Apostels: creatus est, creavit in den beiden oben angeführten Texten [2]) im wörtlichen und strengen Sinne. Ferner erklären fast alle Väter die similitudo Gen. 1, 26 von der gratia sanctificans.

c) Mehrere griechische Väter finden die beiden Akte der Schöpfung und Heiligung des Menschen in der Schöpfungsgeschichte selbst ausgedrückt, und erklären die Worte: et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae von der Heiligung und Aufnahme in die göttliche Kindschaft. Den Schlußsatz: et factus est homo in animam viventem verstehen sie dahin, daß der aus Leib und Seele bestehende natürliche Mensch (*ἄνθρωπος ψυχικός*) geworden sei zum *ἄνθρωπος πνευματικός*. So Basilius, Cyrill von Alexandrien.

---

liche Pneuma nicht Gnade sein, sondern ist ein debitum naturae. Dieses Pneuma, das bei den Scholastikern etwas Physisch-ethisches ist, mußte bei Bajus in seine zwei Seiten auseinandergehen; die physische trat nothwendig in die Substanz des menschlichen Geistes zurück, während die moralische als habituelle Bestimmtheit, als Sinn für das Göttliche, der auch verloren gehen konnte, hervortreten mußte; denn nur dann läßt sich denken, daß eine gute Habituirung des Willens wenigstens den Keim des göttlichen Lebens enthalte, wenn die physische Entität des Willens zur Berührung der göttlichen Substanz geeignet, d. h. von Natur gottverwandt ist — dies aber ist der Satz der Theosophen; die reformatorisch-bajanische Theologie konnte daher nur in einer theosophischen Philosophie ihre Begründung finden, was Stöckl an der Böhme'schen Theosophie (Geschichte der Philosophie des Mittelalters) nachweist.

[1]) Pallavicini, hist. Conc. Trid. l. 7. c. 9.

[2]) Eph. 4, 23; Col. 3, 9.

Lehre des heiligen Augustin.

Dieser Erklärung ist scheinbar der heilige Augustin entgegen, wenn er die Ansicht vertritt, in dem Schöpfungsberichte, der Mensch sei durch göttlichen Hauch geworden in animam viventem, sei noch nicht die Mittheilung des göttlichen Geistes, die Erhebung zu pneumatischem Sein eingeschlossen, [1]) und die übernatürliche Erhöhung des Menschen mit der Versetzung in das Paradies gleichzeitig setzt. Denn es erleidet keinen Zweifel, daß der heilige Augustin sich die Versetzung in das Paradies mit der Schöpfung gleichzeitig dachte, und nur sagen wollte, das pneumatische Sein des ersten Menschen sei nichts mit der schöpferischen Setzung unmittelbar Gegebenes, sondern etwas dazu Hinzugekommenes (naturae superadditum).

Lehre des heiligen Irenäus vom Geistmenschen.

Nach dem heiligen Irenäus ist der Mensch ursprünglich nach dem göttlichen Bilde und Gleichnisse, d. i. vollkommen geschaffen worden. Das Gleichniß Gottes (similitudo), durch welches er vollkommen war, bestand aber in der Theilnahme des göttlichen Geistes. Ohne den göttlichen Geist ist der Mensch psychisch, animalisch (wie die Vulgata den Ausdruck ἄνθρωπος ψυχικός in den betreffenden Schriftstellen 1. Cor. 2, 14; ib. 15, 44; Jud. 19 wiedergibt), der Besitz des heiligen Geistes macht ihn vollkommen. „Propter quod et Apostolus ait, sapientiam loquimur inter perfectos, perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei . . . quos spirituales Apostolus vocat secundum participationem spiritus existentes spirituales.“ [2])

Durch die Verbindung von Leib und Seele ist nach Irenäus der Mensch psychisch, animalisch, ein Ausdruck, der offenbar gleichbedeutend mit carnalis, caro ist. Caro aber bezeichnet nicht bloß die verdorbene, sondern überhaupt die menschliche Natur. Dies beweist Joh. 1, 14: Verbum caro factum est, wo caro offenbar die menschliche Natur in ihrem creatürlichen Vollbestande bedeutet. Der Mensch war sonach ohne den ihn belebenden göttlichen Geist in seiner Natur vollständig, und es ist grundlose Willkür, den hei-

---

[1]) De civit. Dei, l. 13. c. 24.

[2]) Adv. haeres. l. 5. c. 6.

ligen Irenäus in dem Sinne zu erklären, als gehöre nach ihm das göttliche Pneuma zum Vollbestande der menschlichen Natur. Er sagt zwar an unserer Stelle nicht ausdrücklich, daß der Mensch ohne den belebenden göttlichen Geist einer Erkenntniß und Liebe Gottes fähig war, leugnet aber dies offenbar noch keineswegs dadurch, daß er die thatsächliche Gottesliebe des Menschen als eine unmittelbar göttlich eingegossene erklärt. Mit noch geringerem Rechte als Bajus und Jansenius und die in ihre Fußstapfen tretenden Theologen berufen sich die Trichotomisten auf die Lehre des heiligen Irenäus vom Geist- und Sinnenmenschen. [1])

Für die Gleichzeitigkeit der übernatürlichen Erhöhung des Menschen mit seiner Erschaffung spricht sich auch Can. 19 des Concils von Orange aus, [2]) welcher lautet: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permanerent, nullo modo se ipsam, creatore suo non adjuvante, servaret.

Als Congruenzgrund läßt sich anführen, daß man mit der Annahme einer dem übernatürlichen Zustande vorausgehenden Vorbereitung, die natürlich nicht als eine positive, ein meritum de congruo begründende gedacht werden dürfte, eine doppelte Prüfungszeit statuiren würde, wofür jedoch nicht der geringste positive Anhaltspunkt vorhanden ist.

Die Ansicht, es trete durch die zeitliche Trennung des Natur- und Gnadenstandes ihr wesenhafter Unterschied schärfer hervor, [3]) scheint so wenig durchschlagenden Erfolg zu haben, daß man in neuerer Zeit die von uns gelehrte Ursprünglichkeit des Gnadenstandes aus dem Grunde empfehlen zu müssen glaubte, weil sonst die Annahme eines meritum kaum ferne gehalten werden könnte. [4]) Wir sind der Meinung, daß, wer den übernatürlichen Charakter des göttlichen Pneuma einmal erkannt hat und festhält, so wenig jener Vorsicht bedarf, als er diese Consequenz zu fürchten brauchte, falls er den Stand der Integrität oder der reinen Natur als den ursprünglichen setzen würde.

---

[1]) Siehe Schwane, Dogmengeschichte. S. 438. Vgl. die Bemerkung in unserer Schrift „Lehre des heiligen Thomas ꝛc." S. 125.

[2]) Denzinger, Ench. n. 162.

[3]) Möhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 31.

[4]) S. Kuhn, Lehre von der Gnade. S. 24.

Nähere Bestimmung der Integrität.

In dem Begriffe der ursprünglichen Gerechtigkeit (justitia originalis) ist sowohl die Gabe der Erhöhung (donum elevationis) als auch der Freiheit von der Concupiscenz (donum integritatis) zusammengefaßt. Ueber das Verhältniß beider haben wir uns bereits ausgesprochen. Wir haben noch die Gabe der Integrität näher in's Auge zu fassen. Dieselbe bestand in einer besonderen Kraft des Willens und Herrschaft desselben über das niedere Begehren, durch die von vornherein dem möglichen Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit vorgebeugt war. Mit dieser Kraft des Willens war, abgesehen von der im donum elevationis enthaltenen Gabe des übernatürlichen Glaubens, eine entsprechende Vollkommenheit des natürlichen Erkennens verbunden. Dazu kam noch die Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von Schmerz und Krankheit.

Wir haben diese Gaben im Einzelnen zu betrachten.

1. Die Erkenntniß des ersten Menschen.

Die heilige Schrift lehrt uns, daß Gott die Entwicklung des Menschen in intellektueller und sprachlicher Beziehung auf übernatürliche Weise vermittelt habe. Eccli. 17, 5. 6 heißt es vom ersten Menschen: Disciplina intellectus replevit illos, creavit illis scientiam spiritus, was offenbar sagen will, die Erkenntniß sei eine seinem pneumatischen Zustand entsprechende gewesen. Daher bemerkt der heilige Thomas: Tantam scientiam accepit homo, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. [1])

Art und Umfang dieser Erkenntniß.

Was die Art und den Umfang der natürlichen Erkenntniß betrifft, so gibt uns Anhaltspunkte hiefür die Erzählung der Genesis, Adam habe jedem Thiere den ihm eigenthümlichen Namen gegeben. Der ursprüngliche Zustand des ersten Menschen war sonach keineswegs der des unentwickelten Kindes. Es eignete ihm vielmehr eine intuitive Erkenntniß der Natur der Dinge, die ihn überall

---

[1]) S. Th. 1. qu. 94. art. 3. in corp.

leitete, wohin er seine Aufmerksamkeit richtete. Unter unmittelbarem göttlichem Einflusse in lebendigem Wechselverkehr mit der ihm gegebenen Genossin besaß er Wissenschaft und Sprache als lebendiges Erzeugniß seiner geistigen Selbstthätigkeit, und in ihnen das geistige Abbild und lebendige Symbol der in den Dingen verwirklichten göttlichen Ideen.

Vergleichen wir damit die empirischen Entwicklungsgesetze in Denken und Sprache, zufolge deren wir die Natur der Dinge aus ihren Erscheinungen mühsam und annähernd auffassen, nicht intuitiv erkennen, so springt die Vollkommenheit des paradiesischen Zustandes in die Augen.

Gotteserkenntniß.

Nicht minder dem rein geistigen Erkennen verwandt war die Gotteserkenntniß des ersten Menschen. Dieselbe war nicht unmittelbare Anschauung, aber auch nicht in dem Sinne vermittelt, wie die des Zustandes der gefallenen Natur; sie bestand vielmehr nach dem englischen Lehrer darin, daß der erste Mensch „per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat.[1])

Diese dem Urstand eigenthümliche Erkenntnißweise ist zwar nicht eine schlechthin übernatürliche, weil sie gewissen Geschöpfen, den reinen Geistern, von Natur zukommt; sie ist es aber relativ, weil erhaben über die der menschlichen Natur eigenen Bedingungen der Erkenntniß.

Aus der perfectio scientiae primi hominis kann nicht auf Impeccabilität desselben geschlossen werden; denn die Erkenntniß hebt die Freiheit nicht auf, und nur die visio Dei beatifica ist mit dem Zustande der Peccabilität unvereinbar. Man könnte daher den Satz: omne peccatum provenit ex ignorantia et errore nur dann auf den ersten Menschen anwenden, wenn man das ignorantia in einem sehr weiten Sinne als Nichtbesitz der beseligenden Anschauung Gottes nehmen wollte.

2. Die Kraft und Rechtheit des Willens im ersten Menschen.

Die Kraft und Rechtheit des menschlichen Willens vor dem Falle, sowie seine Freiheit von der ungeordneten Concupiscenz hängen

---

[1]) S. Thom. De veritate qu. 18.

innig mit der Vollkommenheit seines Erkennens zusammen. Diese Vorzüge des Willens sind in der angeführten Stelle Eccli. 17 ausdrücklich hervorgehoben: sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis (v. 6). Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos (v. 9).

Neque concupiscentiis inflammati, neque aliis passionibus impugnati, nec necessitatibus naturae subjecti omnino incorruptibiles creati sunt et immortales.[1])

Quamvis corpus animale est, nihil in illo inobediens adversum se moveri sentiebant. (S. Augustinus.)

Diese außerordentliche Kraft des vernünftigen Theiles im Menschen (vigor rationis) sicherte demselben die vollständige Herrschaft über die niederen Kräfte, eine Herrschaft, die im Zustande der bloßen Natur, wie die Scholastiker, einen Gedanken und Ausdruck des Aristoteles adoptirend, sagen, nur eine politische, nicht eine despotische gewesen wäre, und beruhte, wie oben bemerkt wurde, auf einer speciellen Gnadengabe Gottes (dem donum integritatis).

3. Die Unsterblichkeit des Leibes.

Wir verstehen unter der Unsterblichkeit des ersten Menschen dem Leibe nach nicht die Unmöglichkeit des Todes, sondern die Möglichkeit des Lebens, oder, um mit dem heiligen Augustin zu reden, nicht ein non posse mori, sondern ein posse non mori.[2])

Positive Begründung.

Nach Eccli. ist die Unsterblichkeit, die dem ersten Menschen verliehen war, die Fähigkeit der Wahl zwischen Leben und Tod: Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, . . . ante hominem vita et mors. Eccli. 15, 14. 18. Auch an anderen Stellen wird die Unsterblichkeit des ersten Menschen in diesem Sinne ausdrücklich von der heiligen Schrift gelehrt. Sap. 4, 13: Deus mortem non fecit nec laetatus in perditione virorum. Ib. 2, 23: Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐν ἀφθαρσίᾳ).

---

[1]) Chrys. in genes. hom. 15, n. 4.

[2]) Gen. ad lit. l. 6. c. 25.

Auf der Synode von Carthago a. 418 wurde gegen die Pelagianer als Glaubenswahrheit entschieden: Quicunque dixerit, Adam conditum fuisse mortalem hominem, ut sive peccasset sive non peccasset mori deberet, non sui quidem peccati merito, sed suae ipsius naturae necessitate, anathema sit.

Diesem Kanon zufolge hat die Sterblichkeit des gefallenen Menschen den Charakter der Strafe oder einer Folge der Sünde, und sollte der Mensch nach der ursprünglichen göttlichen Institution nicht sterben, d. h. es war ihm die Gabe der Unsterblichkeit verliehen.

Daß aber diese dem ersten Menschen verliehene Unsterblichkeit als ein freies, übernatürliches Gnadengeschenk zu denken ist, geht direkt aus der Verwerfung der vierundsechzigsten Proposition des Bajus hervor: Immortalitas primi hominis non est gratiae beneficium, sed naturalis conditio.

Lösung der Schwierigkeiten.

Es ist sonach allerdings dem Menschen natürlich, zu sterben, und an sich betrachtet, d. h. abgesehen von der thatsächlich von Gott gewollten Weltordnung besitzt der Tod für den Menschen den Charakter einer Naturnothwendigkeit (necessitas naturae), und selbst in der gegenwärtigen Ordnung erscheint der Tod, obwohl zugleich eine Strafe der Sünde, als nothwendige Folge des Laufes der Natur. Wie ist aber dies vereinbar? Wie haben wir uns den Sinn des Dogma's von der ursprünglichen Unsterblichkeit zu denken?

In jenem glückseligen Zustande war die Naturnothwendigkeit durch eine höhere Nothwendigkeit, die Macht der Gnade, gebunden; das Gesetz des Todes, dem der Mensch um seines dem Werden und Vergehen, dem Wachsthum und der Abnahme unterworfenen organischen Leibes willen nach diesem niederen Theile seiner Natur verfallen war, fand sich durch ein höheres Gesetz des Lebens aufgehoben. Die ursprüngliche Heiligkeit, dieses Siegel göttlicher Kindschaft und göttlichen Lebens, verlieh durch die ihr gebührende Gabe der Integrität der menschlichen Natur die Kraft, den Reichthum und die Gediegenheit der rein geistigen Natur. Die hiemit gegebene, schon in der Freiheit von der Concupiscenz liegende Verklärung und Durchgeistigung der sinnlichen Natur nun sollte durch die Gabe der Unsterblichkeit vollendet werden.

Die Ursache der Unsterblichkeit.

Die Theologen suchen die Ursachen, durch welche jene Unsterblichkeit bedingt war, theils in einer der Seele um der heiligmachenden Gnade willen verliehenen besonderen Kraft und Herrschaft über die im Leibe gebundenen gegensätzlichen Elemente, theils in einer günstigen Disposition des Leibes selbst, die überdies durch den Genuß vom Baume des Lebens [1]) erhalten und erhöht werden sollte, theils endlich in außerordentlichen Wirkungen, d. i. einem besonderen äußeren Schutze der göttlichen Vorsehung.

Vermittlung der Gnade durch den ersten Menschen an das Geschlecht.

Die dem ersten Menschen verliehenen übernatürlichen Gaben sollten von ihm aus über das ganze Geschlecht sich verbreiten, und die Menschheit auch in der übernatürlichen Ordnung durch die übergeordnete Stellung ihres natürlichen Hauptes eine organische Einheit bilden. Diese Stellung Adam's ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob er seinem Geschlechte jene Gnadengaben effektiv hätte vermitteln sollen und vermitteln können; denn das göttliche Leben, das in der Gnade verborgen ist, kann nur unmittelbar aus seiner Quelle strömen. Es soll vielmehr nur gesagt werden, daß die unmittelbar aus der Urquelle des Lichtes erfolgende Erleuchtung des Geschlechtes von Adam ihren Ausgangspunkt nehmen und durch die Abstammung von ihm bedingt sein sollte. Erst in Christus, dem Menschensohne, dem der Vater gegeben hat, das Leben in sich selbst zu haben, in welchem Gnade und Wahrheit in ihrer Fülle wohnen (Joh. 1), wurde das höhere Leben zum Eigenthum des Geschlechtes, so daß der erste Adam als übernatürliches Haupt der Menschheit nur das Vorbild (Typus) und die Abschattung des künftigen war.

---

[1]) August. de peccat. mer. et remiss. l. 2. c. 21.

III.
Der Abfall von der übernatürlichen Ordnung oder die Sünde.

I. Im Geisterreich.

Nicht alle Engel haben die ihnen von Gott verliehene Gnade und Freiheit zur Erreichung ihrer Bestimmung gebraucht: vielen von ihnen gereichte vielmehr ihre übernatürliche Erhebung zum Anlaß eines tieferen und schrecklicheren Falles. Zur vollkommensten Gottähnlichkeit und innigsten Gottesgemeinschaft durch Gnade berufen, strebten sie göttliche Selbstständigkeit und Unabhängigkeit an, und wiesen frevelhaft die gnädige Hand Gottes zurück: Ascendam . . . et similis ero Altissimo (Is. 14, 14).

Die gefallenen Engel werden genannt:

1) Dämonen, Luc. 8, 30 sq.; 9, 1; Jac. 2, 19.

2) Unreine Geister, Luc. 8, 29; böse Geister, Job 3, 8.

Einer von ihnen ist vorzugsweise der böse Geist und wird genannt princeps hujus mundi (Joan. 12, 31; 14, 30); Deus hujus saeculi (2 Cor. 4, 4); Lügner und Vater der Lüge (Joan. 8, 44); Satan (Apoc. 20, 2. 7); serpens (2 Cor. 11, 3); draco (Apoc. 12, 3 sq.); princeps daemoniorum (Luc. 11, 15; Matth. 9, 34).

Der Abfall der Geister ein definitiver.

Der Abfall der Geister als freie That ihres Willens ist nach dem Ausspruche Jesu Christi für immer abgeschlossen und irreparabel; das Feuer, das ihnen bereitet ist, ist ein ewiges (Matth. 25, 41). Die gefallenen Engel haben, indem sie das Böse und die Unseligkeit in sich gesetzt, sich darin verhärtet, und so, kraft ihrer unsterblichen Natur das Reich des Bösen verewigt.

Die Theologen suchen den Grund dieser unheilbaren, der Erlösung unfähigen, weil unzugänglichen Verfestigung im Bösen in der Gediegenheit der geistigen Natur, der die Vertibilität der auch

sittlich sich allmählich entwickelnden menschlichen Natur fremd ist, und die nicht aus Unwissenheit und Schwäche, sondern nur aus Bosheit, durch offenen Aufruhr gegen Gott, sei es nun als Urheber der Natur- oder Gnadenordnung sündigen kann. In ganz besonderer Weise muß diese Verhärtung der geistigen Natur in der Sünde in letzterer Ordnung stattfinden, wenn das mit allen Vorzügen der Gnade ausgestattete Adoptivkind sich gegen den Vater empört — corruptio optimi pessima.

Strafe der gefallenen Engel.

Der Sünde der Engel folgte die Strafe, Verlust der Gnade und positive Unseligkeit, auf dem Fuße; doch ist diese letztere der Vermehrung fähig, und wird erst mit dem letzten Gerichte ihr Vollmaß erreichen: Et ecce clamaverunt dicentes: quid nobis et tibi Jesu, fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos? (Matth. 8, 29).

Das Reich des Bösen.

Bis zu dem angedeuteten Zeitpunkte, der offenbar mit der Wiederkunft des Erlösers zusammenfällt, und mit welchem die Macht des Bösen vollständig gebunden werden wird, ist dem Reiche des Bösen der Kampf gestattet gegen das Reich Gottes und soll es von Jesus Christus in der Kirche und durch die Kirche überwunden werden: Et projectus est in terram (Apoc. 12, 9). Dieser dem Bösen gestattete Einfluß ist nur die Folge und gleichsam die Kehrseite der in der übernatürlichen Ordnung gründenden innigen Gemeinschaft zwischen Engeln und Menschen, ein Einfluß, der, so zerstörend er in einer Hinsicht erscheinen mag, doch zu größerer Verherrlichung des Guten und der übernatürlichen Ordnung ausschlagen muß.

Wenn wir von einem Reiche des Bösen oder der bösen Geister reden, so verstehen wir dies dahin, daß der Abfall der Engel in der heiligen Schrift zunächst als die Sünde eines Einzigen [Lucifer's, nach einer wahrscheinlichen Annahme des in der Natur- und Gnadenordnung zuhöchst Stehenden[1])] erscheint, welche die Anderen zur ihrigen gemacht haben (Job 41, 24). Es ist sonach ein Reich, insofern ein Fürst an dessen Spitze steht, und wegen der ver-

---

[1]) S. Th. 1. qu. 63. art. 7.

schiedenen Grade der Intensität des Willens, mit dem sich seine Anhänger dem Bösen hingegeben haben. Das einigende Princip desselben ist der Haß und Kampf gegen Gott und alles Gute. In sich betrachtet aber ist das Reich des Bösen der gerade Gegensatz von dem, was sonst die Seele eines Reiches ausmacht, von Einheit und Ordnung.

Natur der Sünde des Engels.

Die Sünde des Engels und seines Anhangs ist nach der heiligen Schrift: Stolz, was der heilige Thomas auf Grund von Isai. 14, 14 — (Ero similis Altissimo), sowie Gen. 3, 5 — (Eritis sicut Deus) dahin erklärt, daß er Gott gleich sein wollte, daher das Losungswort des Michael: Quis ut Deus? (Apoc. 12, 7.) [1])

Dieses Begehren kann jedoch, wie der heilige Thomas [2]) ausführt, nicht als Wunsch einer eigentlichen Gleichstellung (aequiparantia) mit Gott ausgelegt werden, da ein reiner und so vollkommener Geist das Widersinnige eines solchen Verlangens einsehen mußte; sondern ist als hochmüthiges Streben, durch sich allein und aus eigener Kraft, nicht durch göttliche Gnade, Gott ähnlich zu sein, zu denken. Appetiit illud, bemerkt der heilige Anselm (de casu diaboli), ad quod pervenisset, si stetisset. Er wollte sich selbst genügen, sich selbst Quelle und Mittelpunkt des geistigen Lebens und der höchsten Beseligung sein. Es ist die Sünde des Stolzes, wie sie auch im Menschen vielfach zu Tage tritt, und im **Pantheismus** ihren systematischen Ausdruck erhielt. [3]) Die Sünde des Engels war sonach direkt gegen die Gnadenordnung und das göttliche Leben in ihm selbst gerichtet, und wir haben hierin das Geheimnißvolle derselben, das **mysterium iniquitatis**, zu suchen.

---

[1]) S. Th. l. c. art. 3.

[2]) Ibid.

[3]) Vgl. Hegel's Werke, Bd. XIV. S. 172: „In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen (die Sonne, das Recht, der Geist, **Gott** — Beispiele, die unmittelbar vorher angeführt worden) — sind **oder nicht** sind."

Zusammenhang der Engelsünde mit der Menschwerdung.

Vielleicht ist es aber auch gestattet, auf Grund der Worte des apostolischen Sehers (Apoc. 12, 17): Et iratus est draco in mulierem et abiit facere bellum cum reliquis de semine ejus, den Stolz und Fall der Engel mit der Offenbarung des Centralgeheimnisses der Gnadenordnung, der Verherrlichung der menschlichen Natur im Gottmenschen Christus, dem Haupte der Engel, und der Gottesmutter Maria, der Königin der Engel, [1]) in Zusammenhang zu bringen, und darauf das verhängnißvolle „non serviam", sowie den „Neid" des Engels zurückzuführen. [2])

Das Reich des Bösen in Beziehung auf die Menschheit. [3])

Auf Grund der Lehre vom Abfall der Engel finden die in der heiligen Schrift als objektiv reell und persönlich genommenen Gegensätze von Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß, Leben und Tod ihre Erklärung.

Durch den Fall der Stammeltern drang die Macht der Lüge, der Finsterniß und des Todes in die Menschheit ein: Invidia autem diaboli mors introivit orbem terrarum. Imitantur autem illum, qui sunt ex parte illius (Sap. 2, 24, 25). Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat (1. Joan. 3, 38). In dieser Herrschaft sucht sich der Fürst der Finsterniß zu erhalten. Er ist es, der nach den Worten Jesu Christi Unkraut säet auf den Acker Gottes: Inimicus autem, qui seminat zizania, est diabolus (Matth. 13, 39); der das Wort Gottes aus den Herzen der Menschen nimmt (Luc. 8, 12); der die Apostel wie Waizen zu sieben strebt (Luc. 22, 31). Christus verheißt sein Gebet, um seine Nachstellungen überwinden zu können, und lehrt auch uns beten: Et ne nos inducas in tentationem. Die Apostel bezeichnen

---

[1]) Cf. 1. Tim. 3, 16: pietatis sacramentum, quod . . . apparuit angelis.

[2]) Wer die oben ausgesprochenen, mehr theologischen, als dogmatischen Gedanken weiter verfolgen will, sehe die Ausführung derselben in Scheeben's „Mysterien", S. 253, womit man die vorausgehenden Erörterungen vergleiche. S. 246 ff.

[3]) Vgl. hiezu S. Th. 3. qu. 8. art. 7.

uns die Waffen, mit denen wir siegen können: Sobrii estote et vigilate (1. Petr. 5, 8).

Die Einwirkung der persönlichen Macht des Bösen ist keine unmittelbare; [1]) denn in der innersten Sphäre des Willens herrscht nur Derjenige, welcher, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, die Herzen wie Wasserbäche lenkt; es fällt daher die böse That Demjenigen zur Last, der den Einflüsterungen und Einwirkungen des Dämons frei sich hingibt. Gleichwohl vermag der Wille angesichts seiner thatsächlichen Schwäche und Verderbtheit nur mit Hülfe der Gnade zu siegen: Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est filius Dei, et haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra (1. Joan. 5, 4).

So steht also der Mensch in der Mitte zwischen dem Reiche des Lichtes und der Wahrheit und dem Reiche der Finsterniß und Lüge. Auf der einen Seite die Gnade Jesu Christi, wodurch er Macht hat gegen alles Böse in und außer sich, auf der anderen die Einwirkung und der Reiz des Bösen. Der endliche Sieg ist dem Glauben verheißen. Durch den Glauben soll die in der Kirche erlöste Menschheit die Macht des Bösen zu Schanden machen. Dahin zielt das ganze Erlösungswerk, wie es sich in der Kirche, im Opfer, den Sacramenten und Sacramentalien — Exorcismen, Segnungen und Gebeten der Kirche verwirklicht hat.

Die von uns vertretene Auffassung der Sünde des Engels hängt mit den früheren Lehren vom Uebernatürlichen und der rein geistigen Natur des Engels auf's Innigste zusammen, und schließt entschieden die von modernen Theologen erneuerte origenistische Erklärung der Engelsünde als Abfall zum Sinnlichen aus.[2])

Der Einfluß der abgefallenen Geister auf die Menschen.

Der Einfluß, den die zu Dämonen gewordenen abtrünnigen Geister in Folge göttlicher Zulassung auf die Menschen ausüben, wird von dem Apostel Paulus als imperium mortis (Hebr. 2, 14) bezeichnet und daher der Fürst derselben von Christus selbst der „Menschenmörder von Anbeginn" (homicida erat ab initio, Joan.

---

[1]) S. Th. l. c. ad 1.

[2]) S. Kuhn, Dogmatik. I. 2. S. 945.

8, 44) genannt. Derselbe macht sich in drei Arten von Einwirkungen geltend:

1) Versuchung zur Sünde durch Täuschung und Lüge: Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit, quia non est veritas in eo: cum loquitur mendacium, ex proprio loquitur, quia mendax est et pater ejus (scil. mendacii). (Joan. l. c.)

2) Zufolge unwiderleglichen, durch die heiligen Urkunden selbst verbürgten Thatsachen ist es den bösen Geistern möglich, den Menschen nicht bloß an seinen äußeren Gütern und am Leibe Schaden zuzufügen (Job, Tobias), sondern durch förmliche Besitzergreifung des menschlichen Leibes sich die Herrschaft über denselben anzueignen.

3) Endlich ist auch das Zauberwesen und falsche Prophetenthum, sofern darin wirklich übernatürliche Wirkungen zu Tage treten, auf dämonischen Einfluß zurückzuführen. Bezüglich der zwei letzteren Arten begnügen wir uns damit, was vom dogmatischen Standpunkt mit Sicherheit behauptet werden kann, in folgenden zwei Sätzen zusammenfassen:

1. Citra manifestum sacrarum scripturarum contemtum et religionis dispendium negari nequit, posse esse et revera dari veros energumenos seu daemoniacos (Verwerfung der Accommodationstheorie).

2. Magnam temeritatis notam incurrunt, qui indiscriminatim negant vel in dubium revocant, quidquid de realitate magiae diabolicae etiam post Christi in coelum ascensionem solet a doctoribus catholicis tradi. [1])

Christus, dem die Macht des Bösen — man denke an die zahlreichen Besessenen, deren das neue Testament erwähnt — gleichsam in geschlossener Phalanx gegenüber trat, hat dieselbe zwar principiell gebrochen und überwunden; sein Sieg soll aber erst allmählich in der Kirche zur thatsächlichen Vollführung und Offenbarung gelangen und am Tage der Verklärung derselben mit dem endgültigen Triumphe gekrönt werden.

---

[1]) Man sehe den betreffenden Abschnitt im größeren Werke Perrone's.

II. Der Abfall in der Menschheit.

Es kommen in Bezug auf denselben vier Punkte in Betracht:

1) Die Sünde des ersten Menschen;
2) der Uebergang derselben auf das ganze Geschlecht (Erbsünde);
3) die Natur der Erbsünde;
4) die Wirkungen derselben.

A. Die Sünde des ersten Menschen.

Die Sünde blieb nicht im Reiche der reinen Geister beschlossen; der denselben auf den Menschen gewährte, in der Einheit der übernatürlichen Ordnung selbst gegründete Einfluß wurde Veranlassung zur Entzündung des Aufruhrs auch im Menschengeschlechte. Der „Stolz" trieb den gefallenen Engel, sein Reich auch über den Menschen zu verbreiten, und der „Neid" des Menschenmörders von Anbeginn suchte das Werk der Liebe und Gnade auch in ihnen zu zerstören.

Die vorausgegangene Prüfung.

Wir sagten, der dämonische Einfluß wurde Veranlassung zum Abfall des Menschen: nach göttlicher Absicht aber sollte er als ein Moment für die freie Selbstaneignung der aus reinster Gnade verliehenen Gotteskindschaft von Seite desselben dienen. Das, was Gnade war, sollte nämlich der Mensch zu seinem freien Eigenthum machen; daher die Prüfung, zu deren Behufe gegeben wurde: das Gebot oder vielmehr Verbot, ein Verbot, das, wie Hugo von St. Viktor ausführt,[1]) sich im Gebiete des Erlaubten bewegen mußte (Gen. 2, 16. 17); die Sanction des Gebotes: in quocunque die comederis ex eo, morte morieris; die Gnade des Beistandes, qua homo posset non peccare seu in bono perse-

[1]) De Sacram. l. 1. p. 6. c. 29.

verare, Can. 19 Conc. Araus., wozu als letztes Moment die Zulassung der Versuchung des Teufels kam nach Gen. 3, 1—5.

Die ersten Menschen haben thatsächlich das göttliche Gebot, wie uns Gen. 3 berichtet, frei übertreten: eine Thatsache, deren dogmatischer Charakter im Can. 1, Sess. V, des Tridentinums ausgesprochen ist. Die Analyse derselben hat hauptsächlich folgende Punkte hervorzuheben:

1) Die Versuchung;
2) die begangene Schuld;
3) das Bekenntniß;
4) die verhängte Strafe;
5) die gnädige Verheißung.

1. Die Versuchung.

Dieselbe enthält wieder folgende Momente:

a) Die Frage: Cur praecepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi? Die Antwort des Weibes verräth (nach der lateinischen Uebersetzung, deren Auffassung der Urtext wenigstens nicht ausschließt) den Zweifel: ne forte moriemur.

b) Die lügnerische Behauptung, die gewandt an den Zweifel des Weibes anknüpft: Nequaquam morti moriemini.

c) Die Verheißung geistig-sittlicher Unabhängigkeit und selbstständiger Gottähnlichkeit: Eritis sicut Dii scientes bonum et malum. Die Folge davon im Weibe ist das Verlangen: Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile. Dieses Verlangen ging auf ein dreifaches Scheingut: sittliche Mündigkeit unabhängig von dem göttlichen Gebote — eritis . . . scientes bonum et malum, selbstständiger Besitz und freier Genuß der verbotenen Frucht.

Daß der Teufel der Versucher war, geht, falls es eines Beweises bedarf, mit Evidenz aus Apoc. 12, 9, Sap. 2, 21 und Joan. 8, 44 hervor.

2. Die begangene Schuld. Schwere derselben.

Tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit. [1])

---

[1]) Cf. Eccli. 25, 33.

Um die Schwere der Schuld einigermaßen zum Verständniß zu bringen, machen wir auf folgende Momente aufmerksam:

a) Das Gebot, das so leicht war zu erfüllen, sowohl an sich betrachtet, als

b) wegen der hohen Vollkommenheit, deren sich der erste Mensch im Paradiese erfreute: Freiheit von Ignoranz und Concupiscenz, sowie jeder Schwäche des Willens; Beistand der aktuellen Gnade. [1])

c) Das Bewußtsein seiner Stellung, in Folge deren das Loos der ganzen Menschheit von seiner Entscheidung abhing.

Principielle Bedeutung der ersten Sünde.

d) Die Sünde Adam's schließt mehr als jede andere Menschensünde alle Sünden in sich und ist deßhalb nicht bloß die erste Sünde der Zeit, sondern auch der Schuld nach, so daß auch insofern die principielle Stellung Adam's zur Geltung kam, und jede Sünde, die innerhalb der Menschheit geschieht, als Aktuirung der Ursünde, von irgend einer Seite her, sich darstellt. Als giftiger Same aus einer höheren Welt (Matth. 13, 25) im Geiste empfangen, wurde die hochmüthige Abwendung von Gott in der zusammengesetzten Natur zur Hingabe an die vergänglichen Güter der Sinnenwelt und wucherte so im Fleische fort. In ihrem Ursprunge nämlich war die Sünde Stolz — Auflehnung gegen die übernatürliche Gnadenordnung; der Mensch verschmähte es, die Gottähnlichkeit, die Vollendung seines geistig-sittlichen Lebens in demüthiger Hingabe an die göttliche Gnade und Unterwerfung unter das göttliche Gebot zu erlangen — in ihrem Fortgange war sie ungeordnete Sinnlichkeit und Verlangen nach verbotenem Genuß.

Der heilige Augustin [2]) bemerkt über die Sünde des ersten Menschen: Superbia est illic, quia homo in sua potius esse, quam in Dei potestate dilexit; est sacrilegium, quia Deo non credidit, et homicidium, quia se praecipitavit in mortem, et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est, et furtum, quia cibus pro-

---

[1]) Cf. Eccli. 15, 14.

[2]) Enchir. c. 45.

hibitus usurpatus est, et avaritia, quia plus quam illi sufficere debuit, appetivit.

Die Sünde des ersten Menschen Todsünde.

Die Sünde des ersten Menschen ist, wie die des Engels, im eigentlichen Sinne Todsünde, weil Ertödtung des übernatürlichen Lebens, und nicht allein schwer schuldbare Uebertretung des göttlichen Gesetzes, wie es etwa ein Fall im reinen Naturstand gewesen wäre. Einer läßlichen Sünde aber, d. h. einer bloßen Trübung des übernatürlichen Liebesverhältnisses zu Gott war der erste Mensch nicht fähig, da, wie der heilige Thomas lehrt, jede läßliche Sünde in einer Störung des Gleichgewichtes der Willens- und Erkenntnißkräfte ihren Grund hat, eine solche Störung aber erst in Folge des Abfalls von Gott durch Verrückung des principiellen Verhältnisses eintreten konnte und thatsächlich eintrat. [1])

Auffassung der Deterministen.

In den deterministischen Systemen erscheint der Sündenfall durch eine unerklärte Zurückziehung des göttlichen Elementes oder eine ebenso unbegreifliche Ueberwucherung der Sinnlichkeit motivirt;[2]) die aus ihnen (der reformatorischen Weltanschauung) hervorgegangene moderne Philosophie erklärt den Abfall als das nothwendige Vehikel freier Sittlichkeit und macht so die diabolische Einflüsterung — eritis sicut dii scientes bonum et malum — zum Grundsatz und System. Nach Jansenius erfolgte derselbe durch freie Entscheidung des ursprünglich im Gleichgewichte der Neigungen sich befindenden Willens für die delectatio carnalis, eine Auffassung, bei der es nur unerklärlich bleibt, wie die Wage, der nach Jansenius der Wille zu vergleichen ist, dazukommt, ihr eigenes Gleichgewicht aufzuheben, und die daher nothwendig wieder zur dualistisch-deterministischen Theorie zurückführt.

3. Das Bekenntniß.

Die der Schuld auf dem Fuße folgende göttliche Erbarmung rief durch die zuvorkommende Gnade alsbald das Bekenntniß hervor und darauf folgte die Verheißung der Hinwegnahme der Sünde.

---

[1]) S. Th. 1. 2. qu. 89. art. 3. c.

[2]) Ueber Bajus s. Linsenmann: Mich. Bajus, S. 151.

Haec illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo, et dedit illi virtutem continendi omnia (Sap. 10, 12).

Die einzelnen Momente in dieser durch göttliche Gnade hervorgerufenen neuen Phase der Geschichte des Falles sind: Die suchende Gnade (Gen. 3, 9), Furcht und Reue (Ib. 10), Bekenntniß (12. 13), Lossprechung von der ewigen Strafe (Ib. 3, 15), Buße (16. 17), endlich die fürsorgende Liebe, die schon in der Strafe und weiterhin sich kundgibt (20 sq.).

4. Die verhängte Strafe.

... Incurrisse per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus. [1])

Mors ist hier im biblischen Sinne nach der ganzen Tragweite des Wortes zu nehmen als mors animae oder Verlust der heiligmachenden Gnade, ein Verlust, der sowohl den Charakter der Schuld (dies als habituelle, in der aktuellen begründete Abwendung von Gott) als der Strafe besitzt; dann als mors corporis, was gleichbedeutend ist mit dem Gesetze des Fleisches und der Glieder (Rom. 8, 6: prudentia carnis mors est, ib. 10), endlich als mors hominis, Trennung von Leib und Seele. In dem letzteren steigert und vollendet sich die im Gesetze der Glieder sich geltend machende Todesmacht oder die Auflehnung des Fleisches wider den Geist zur vollkommenen Trennung beider.

Der leibliche Tod hat in der thatsächlichen Weltordnung den Charakter einer positiven Strafe und ist als solcher ein Meisterwerk der göttlichen Gerechtigkeit; denn die Natur des Todes entspricht ganz der Natur der Sünde und ist die anschaulichste Darstellung der Größe und Häßlichkeit derselben.

5. Die gnädige Verheißung.

Der Tod hat jedoch nicht nur vindicative, sondern auch medicinale Bedeutung. Die völlige Auflösung des alten Menschen sollte den Aufbau des neuen vorbereiten.

[1]) Conc. Trid. Sess. V. C. 1.

Quapropter et ejecit eum de paradiso, et a ligno vitae longe transtulit, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum quidam audent dicere, sed miserans ejus, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum et malum interminabile et insanabile. [1])

Ja, selbst zur Quelle des Lebens sollte der Tod in dem freien Tode Desjenigen werden, qui mortem nostram moriendo destruxit, in dem zum höchsten persönlichen Opferakte umgewandelten Tode Jesu Christi, durch dessen genugthuende und versöhnende Kraft der Mensch das verlorene Leben wiederzugewinnen und so den Tod selbst zu überwinden vermag.

B. Uebergang der Sünde Adams auf seine Nachkommen (Erbsünde).

Die Lehre von der Erbsünde gründet einerseits auf der principiellen Stellung, die dem ersten Menschen in der übernatürlichen Ordnung zukommt und kraft deren seine Entscheidung für das ganze Menschengeschlecht maßgebend war, andererseits aber auf der Unterscheidung zwischen der Sünde als Akt und als bleibender Zustand, in welchem nicht bloß die Folge, sondern auch der Schuldcharakter des Aktes (reatus culpae) permanirt.

Die Lehre der Kirche von der Erbsünde ist von den Vätern des Concils von Trient ausführlich dargelegt worden in den Kanones der fünften Sitzung. Sie scheiden in dieser Darlegung fünf Punkte aus:

1) natura peccati Adae,
2) propagatio hujus peccati,
3) nocumentum,
4) remedium,
5) efficacia hujus remedii.

Wir fassen den Hauptinhalt der tridentinischen Lehre in folgendem Satze zusammen:

Prop. Peccatum Adae in omnes ejus posteros transfunditur et hoc peccatum generatione contractum

[1]) Iren. adv. haeres. 3, 26. n. 6. Cf. Gen. 2, 22.

non solum in poenis et morte corporis aut in concupiscentia consistit, sed et in ipsis est verum peccatum, quod mors est animae, et inest unicuique proprium. Can. 2. 3. 4. 5.

Vorbemerkungen.

Für das Verständniß dieser Lehre ist die obige Unterscheidung zwischen der aktuellen und habituellen Sünde von entscheidender Wichtigkeit. Denn wird die Sünde, der Alle unterworfen sind, durch Abstammung contrahirt, wie das Concil ausdrücklich erklärt, ist sie sonach wahrhaft Erbsünde, so kann ihr Ursprung in keiner Weise auf den eigenen Willen der Nachkommen Adams zurückgeführt werden, als hätte sie ihren Grund in aktueller, virtueller oder auch nur interpretativer Mitwirkung derselben, unter welchen Annahmen jene Sünde nicht Erbsünde wäre. Da nun die persönliche, aktuelle Sünde ihrem Begriffe nach nicht vererbt werden kann, und die Nachkommen Adams nicht dadurch Sünder sind, daß sie selbst in irgend einer Weise persönlich sündigten, so kann die auf das Menschengeschlecht von seinem Stammvater vererbte Sünde nur von dem Sündenzustand (peccatum habituale), in welchem sich Adam in Folge der sündhaften That befand, verstanden werden. Dieser Zustand geht nach dem Concil von Trient quoad culpam et poenam auf seine Nachkommen über. Die Sünde Adams wird daher seinen Nachkommen nicht bloß imputirt, sondern in Folge der Abstammung von ihm ihnen wahrhaft eigen (unicuique proprium), so daß die ihrem Ursprung nach eine Sünde durch ebenso viele Individuen, als von Adam abstammen, sich multiplicirt. Und zwar ist es genau die Abstammung von Adam, nicht von diesem oder jenem Menschenpaare, welche die Contraction der Erbsünde begründet; denn nur in ihm als dem Repräsentanten des Geschlechtes haben alle Glieder desselben gesündigt.

Wenden wir uns nun von diesen Vorbemerkungen zum positiven Nachweis der Lehre von der Erbsünde, so haben wir zu dem Ende zu betrachten:

1) Die Lehre Jesu Christi.

2) Die Predigt des Apostels.

1. Die Lehre Jesu.

Was jeder Mensch ohne Ausnahme vor der Wiedergeburt aus dem Geiste ist, lehrt Christus bei Joh. 3, 3. Alle Menschen müssen wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes einzugehen: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest videre regnum Dei, oder wie es weiterhin heißt, non potest introire in regnum Dei. Als Grund dieser Nothwendigkeit einer universellen Wiedergeburt gibt Christus den fleischlichen (animalischen) Zustand des Menschen an: Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex Spiritu, spiritus est; d. h. in Folge der fleischlichen Geburt ist der Mensch fleischlich; er bedarf daher, um geistig und des göttlichen Geistes und ewigen Lebens (regnum Dei) theilhaftig zu werden, der Wiedergeburt aus dem Geiste.

2. Predigt des Apostels.

Wie ist nun dieser fleischliche Zustand, in dem der Mensch durch seine Geburt aus dem Fleische sich befindet, näher zu fassen? Der Apostel gibt uns darauf im fünften Capitel des Römerbriefes die Antwort. Nach ihm sind alle Menschen ohne Ausnahme in Folge ihrer Geburt:

1) Impii: Utquid enim Christus, cum adhuc infirmi essemus, secundum tempus pro impiis mortuus est (v. 6).

2) Peccatores. Christus mortuus est pro nobis, cum adhuc peccatores essemus (v. 8).

3) Dei inimici. Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus (v. 10).

4) Ira Dei digni: Salvi erimus ab ira per ipsum (v. 9).

Nun ist aber Christus für Alle gestorben und hat Allen das Heil gebracht, folglich sind Alle gottlos, Sünder, Feinde Gottes und würdig seines Zornes. Der Apostel nämlich bringt die Lehre von unserer Sündhaftigkeit in unmittelbaren Zusammenhang mit und Gegensatz zu der allgemeinen Erlösung durch Christus. Christus als zweiter Adam ist Urheber der Gerechtigkeit und des Lebens für Alle, wie der erste Adam Urheber der Sünde und des Todes für Alle geworden war. Der Gegensatz wird als ein allseitiger und durch-

greifender dargestellt. Umfaßt die Sünde die Vielen, d. h. Alle, um wie viel mehr ist dies der Fall mit der Gnade. Ist die Sünde des ersten Adam für Alle verhängnißvoll geworden durch ihre Folgen, so ist dagegen das in Christus dargebotene Leben überreich an Gütern und Gnaden. Friede, Kindschaft Gottes, das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit in Gott und Jesus Christus. [1])

Argument aus der Lehre des Apostels.

Wir haben zu unserem Zwecke die Frage zu stellen, in welchem Sinne von dem Apostel alle Menschen wegen ihres Zusammenhangs mit Adam Sünder, impii u. s. w. genannt werden? Wir schöpfen aus der Ausführung des Apostels folgendes Argument:

Mors est poena peccati, quod omnes homines in Adam contraxerunt, peccatum vero, propter quod omnibus hominibus statutum est mori, non est peccatum personale, quod in similitudinem praevaricationis Adae committitur, sed peccatum originis seu ex origine. Etenim ii quoque, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, moriuntur: ergo peccatum, cujus poena mors est constituta, non est peccatum personale, sed originale.

Diese Argumentation beruht im Einzelnen auf folgenden Momenten:

1. Der Tod ist Strafe der Sünde, setzt sonach die Sündenschuld voraus, und zwar in allen denjenigen, die dem Tode verfallen sind, V. 12; sonach sind Alle Sünder der Schuld, nicht bloß der Strafe nach. Ausdrücklich ist dies in den Worten gesagt: in quo omnes peccaverunt. Diese Worte nämlich müssen durch quia in eo oder quatenus in eo erklärt und auf Adam bezogen werden, was aus der Unhaltbarkeit jedes anderen Erklärungsversuches hervorgeht.

Unter den abweichenden Erklärungen wäre nur eine einzige grammatisch zuläßig, nämlich in quo (ἐφ' ᾧ) für quatenus zu nehmen und zu erklären: insofern Alle gesündigt haben. Versteht man alsdann die Lehre des Apostels so, daß Alle den Tod erleiden,

---

[1]) Dieser durchgreifende Gegensatz (non sicut delictum ita et donum) manifestirt sich auch darin, daß die Gerechtigkeit und das Leben in und mit Christus nicht mehr durch nothwendigen Naturzusammenhang, sondern durch das geistige Princip eines freien Glaubens vermittelt wird.

weil Alle persönlich gesündigt haben, dann wäre die Sünde der Nachkommen Adam's nicht eine Abstammungs- sondern eine Nachahmungssünde. Eine solche (pelagianische) Erklärung wird aber vom Apostel bestimmt ausgeschlossen; denn

2. die Sünde, die den Tod nach sich zieht, ist nicht eine Sünde der Nachahmung. Nachdem nämlich der Apostel den Satz aufgestellt: Omnes moriuntur ideo, quia in Adam oder quatenus in Adam peccaverunt, subsummirt er darunter ausdrücklich auch diejenigen, qui in similitudinem praevaricationis Adae non peccaverunt.

Erhebt man hiegegen den Einwand, der Apostel verstehe unter der similitudo praevaricationis Adae nicht im Allgemeinen eine persönliche Sünde, sondern eine formale Gesetzesübertretung nach Aehnlichkeit der Uebertretung Adam's, so weisen wir darauf hin, daß, wie die Strafe nur Eine, so auch die Sünde überall als Eine aufgefaßt wird — als der Ungehorsam des Einen, durch welchen Alle zu Sündern geworden sind. Wir gehen daran, dies noch eingehender zu beweisen.

Argument aus der Einheit der Sünde des Menschengeschlechtes.

Dieselbe Beweisführung dafür, daß Alle durch die Sünde Adam's Sünder sind, findet sich V. 18—21: Per unius Adae peccatum reatus ad condemnationem in omnes homines transiit; demnach sind alle Menschen durch Adam's Sünde verdammungswürdig, folglich, da Strafe Schuld voraussetzt, auch Sünder geworden.

Weiterhin heißt es: Per inobedientiam unius hominis omnes (multi) constituti sunt, peccatores; darin, daß Alle Sünder sind, liegt der Grund ihrer Verdammungswürdigkeit; der Grund aber dafür, daß Alle Sünder sind, liegt wiederum in dem Ungehorsam oder der Sünde Adam's. Es sind demnach Alle Sünder durch die eine Sünde des Ungehorsames, die zwar nicht persönlich von ihnen begangen, aber von Adam auf sie übergegangen, und dadurch ihnen zu eigen geworden ist.

Parallele zwischen Adam und Christus.

Daß unter der Sünde, in Folge deren Alle dem Tode anheimfallen, nicht die persönlichen Sünden zu verstehen seien, geht aus

der Art und Weise hervor, wie der Apostel die Parallele zwischen Adam und Christus durchführt. Auf beiden Seiten nur eine freie That: der Ungehorsam des einen zieht den Tod Aller nach sich, der Gehorsam des einen (wenigstens virtuell) die Rechtfertigung und das Leben Aller. Wie die Quelle des Todes nur eine ist, die Sünde des ersten Adam, so ist die Quelle des Lebens eine, der Gehorsam Jesu Christi usque ad mortem in vitam et resurrectionem[1]): dies der Kern der Lehre des Apostels und der Inhalt des Römerbriefes. Wie demnach nicht das Beispiel Christi, sondern sein freiwilliger Gehorsam Grund unserer Gerechtigkeit ist, so ist auch nicht das Beispiel Adam's, sondern sein freier Ungehorsam Grund unseres Sündenzustandes und des Todes als Strafe für denselben.

Lehre des alten Bundes.

Die pelagianische Erklärung der Lehre des Apostels, Adam schade uns nicht durch die Abstammung von ihm, sondern durch sein Beispiel, wird durch die constante Lehre des alten Bundes ausgeschlossen. Nach Sap. 2, 24 ist der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen. Job sagt vom Menschen, er sei unrein von seiner Empfängniß an (14, 4), und nach dem Psalmisten wird der Mensch in Sünden empfangen: In iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea. (Ps. 50, 7).

Lehre der Väter.

Die im Bisherigen nachgewiesene biblische Lehre, daß in Adam Alle gesündigt haben, und durch Abstammung von ihm, nicht durch Nachahmung Sünder und schuldbeladen seien, ist auch Lehre der heiligen Väter. Zwar berufen sich die Pelagianer auf die Väter der griechischen Kirche, besonders auf Chrysostomus, der nach ihnen nur ein Erbübel, nicht aber eine Erbschuld lehren soll. Trotz einiger, den Pelagianern scheinbar günstiger Stellen legt jedoch der große Homilet den Brief an die Römer ganz im kirchlich-orthodoxen Sinne aus. Wir führen nur eine Stelle an; zu Rom. 5, 16 nämlich bemerkt er: Quid tantum hoc dictum sibi vult: nempe

---

[1]) Rom. 5, 11. 15. 18. 19.

quod et mortem et condemnationem unum quidem peccatum afferre potuit: gratia autem non illud modo peccatum sustulit, sed et quod post illud supervenerunt.[1])

3. Begriff und Wesen der Erbsünde.

Die Lehre der Kirche über die Wesenheit und Natur der Erbsünde, wie sie vom Concil von Trient gegenüber den Irrthümern der Reformatoren definirt wurde, hält sich in negativen Bestimmungen.

Die dadurch gezogenen Grenzen sind bei der theologischen Untersuchung unverrückt im Auge zu behalten. Die Axiome, nach welchen jede solche Untersuchung angestellt und beurtheilt werden muß, sind folgende in Schrift und Kirchenlehre unzweifelhaft feststehende Punkte:

Axiomatische Richtpunkte für die theologische Untersuchung.

1) Die von Geburt an allen Menschen inhärirende Sündhaftigkeit trägt den Charakter der Schuld.

2) Diese Schuld hat ihren Grund in der einen persönlichen Sünde Adam's.

3) Dieselbe wird Jedem zu eigen nicht durch Nachahmung sondern durch Abstammung vom Adam.

4) Der Zustand, in welchem sich der Erbsünder befindet, ist derselbe, in welchen sich Adam durch die Sünde versetzte: Totum Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse . . . Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium . . . Can. 1, 2, 3.

5) Zu den Folgen der Erbsünde gehört nicht der Verlust der Freiheit. Can. 5.

6) Die Erbsünde besteht nicht in der Concupiscenz an sich genommen.

Die Erbsünde besteht nicht formell in der Concupiscenz.

Die Concupiscenz an sich kann nicht die Erbsünde ausmachen, weil in den Gerechtfertigten Alles getilgt ist, was den Charakter der

---

[1]) S. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. S. 586.

Sünde trägt, die Concupiscenz aber bleibt. Can. 5. In demselben Can. wird erklärt, concupiscentiam non esse peccatum in renatis, sed solum improprie dici peccatum quia ex peccato est et in peccatum inclinat. Derselben Ausdrucksweise bediente sich das Concil von Trient, um mit der Verdammung des reformatorischen Irrthums, in der Concupiscenz, die mit der Sündenschuld verwechselt wurde, dauere die Sünde auch in dem (durch äußere Imputation) Gerechtfertigten fort, nicht auch die theologische Meinung, concupiscentiam esse materiale peccati originalis zu verwerfen. Unter Concupiscenz verstehen wir mit dem Apostel die lex membrorum quae repugnat legi mentis et captivat in lege peccati (Rom. 7, 17—23); den unsittlichen Lebensweg erschwert, und ohne aktuellen Gnadenbeistand mit moralischer Nothwendigkeit zum Falle führt. Dieses Gesetz ist auch in dem durch Christus Gerechtfertigten noch vorhanden, in welchem nichts Verdammungswürdiges ist (Ib. 8, 1); denn der Apostel fordert die Gerechtfertigten auf, nicht nach dem Gesetze des Fleisches, sondern nach dem Gesetze des Geistes zu wandeln; ist nun trotzdem in ihnen nichts Verdammungswürdiges, dann hat das Gesetz des Fleisches oder die Concupiscenz in dem Gerechtfertigten nicht mehr den Charakter der Sünde und Schuld. Der Grund aber, warum sie in ihnen diesen Charakter nicht mehr besitzt, liegt darin, daß ihre aktuelle Herrschaft gebrochen ist, und daß sie fortan einem höheren Gesetze unterworfen, nur mehr Gelegenheit bieten darf zur Bewährung eines höheren Lebens, daher der Apostel: (Ib. 8, 2.) Lex spiritus vitae in Christo liberavit me a lege peccati et mortis, und das Concil von Trient: Quaecum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi gratiam repugnantibus non valet (Can. 5).

Ist nun die Concupiscenz an sich betrachtet nicht das peccatum originale, so ist sie doch jenes Lebensgesetz, das sich in Folge des Todes des höheren Lebens geltend gemacht hat; was aber aus dem Tode stammt, ist selbst Tod, und in diesem Sinne wird die Concupiscenz Tod genannt quia ex peccato est. Auch in dieser Beziehung trifft die Analogie des leiblichen Todes schlagend zu. Wie sich hier in Folge des Todes ein Gesetz geltend macht, das an sich in gewissem Sinne Leben, in Bezug auf das vorausgegangene Leben aber Tod ist, so zieht auch der Tod der Seele (mors animae die vita carnis, die aber in Bezug auf das frühere geistige Leben

Tod ist, nach sich. Die Erbsünde kann daher formell nicht in der Concupiscenz, die nur Folge ist, bestehen, sondern ist vielmehr vorzugsweise in dem Grunde derselben, der mors animae selbst zu suchen — peccatum quod est mors animae (Can. 2.), obwohl sie als Folge und gewissermaßen als Offenbarung und Darstellung des eigentlichen Seelentodes das Materiale der Erbsünde genannt werden kann. Die folgende Betrachtung wird indessen lehren, wie die Concupiscenz nicht bloß als Folge, sondern auch als wesenhaftes Constitutiv der Erbsünde anzusehen ist und so ihre Bedeutung als das Materiale derselben noch bestimmter an das Licht tritt.

Methode der Untersuchung.

Wir haben im Bisherigen die Grenzen angegeben, innerhalb deren sich die theologische Untersuchung über Begriff und Wesen der Erbsünde bewegen muß.

Es scheint nun nahe zu liegen, diesen Prüfstein an die verschiedenen Ansichten der Theologen anzulegen und für diejenige sich zu entscheiden, die jener dogmatischen Norm am vollkommensten entspricht. Wir ziehen es jedoch vor, einen anderen Weg zu wählen. Haben wir nämlich das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit richtig erkannt und bestimmt, so kann es nicht fehlen, daß wir im Hinblick auf diese Bestimmung auch das Wesen der ihr direkt entgegengesetzten Sünde sowohl als Akt wie auch als Habitus, der ja nur die fortdauernde Ausprägung jenes ist, richtig erfassen, und das auf solchem Wege gewonnene Resultat kann unmöglich mit den negativ gefaßten Bestimmungen der Kirche in Widerspruch treten.

Die Sünde als Gegensatz der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit des ersten Menschen bestund wesentlich in dem übernatürlichen Kindschaftsverhältniß zu Gott. Erst in zweiter Linie, als etwas jenem Verhältniß Gebührendes trat die volle Unterwerfung der niederen unter die höheren Kräfte, die durch die Integrität vermittelte Durchgeistigung seiner sinnlichen Natur hinzu. Oder, wie der heilige Thomas das Verhältniß darstellt, die Sinnlichkeit gehorchte der Vernunft, das Niedere dem Höheren, weil und solange der Geist durch das Band übernatürlicher Gemeinschaft Gott geeinigt war. In dieses Doppelverhältniß griff der Akt der Sünde direkt zerstörend ein. Er bestand in der frevelhaften Anmaßung, das

höhere göttliche Leben aus sich selbst zu haben (eritis sicut Deus) und die sittliche Freiheit auch gegen Gott und in ihrem Mißbrauch d. h. in absoluter Selbständigkeit zu behaupten (cognoscentes bonum et malum), sonach in der Abwendung von Gott als der Quelle des höheren geistigen und sittlichen Lebens. Zugleich aber auch, jedoch erst in zweiter Instanz, war die That des ersten Menschen Zuwendung, verkehrte Neigung zum Geschöpfe.

Aus dieser Natur der Sünde als Akt läßt sich die Natur des Habitus erkennen. Der Abfall von Gott als der Quelle übernatürlichen Lebens mußte sich in der Seele nothwendig als geistiger Tod, als Verlust des übernatürlichen Lebensprincips der Gnade, als habituelle Gottentfremdung ausprägen, während die andere secundäre Seite der Sünde in der habituellen Hinneigung zur Creatur oder der ungeregelten Concupiscenz zum Ausdrucke gelangte.

Die Concupiscenz als das Materiale der Erbsünde.

In dieser Darstellung erscheint die Concupiscenz nicht bloß als eine Folge des Verlustes der heiligmachenden Gnade, an deren Besitz die ihr vorbeugende Gabe der Integrität geknüpft war, sondern als inneres Constitutiv der Sünde und bleibenden Sündenschuld, insofern nämlich der schuldbare Akt der Abwendung von Gott und Zuwendung zur Creatur in ihr nach der letztern Seite hin sich ausprägt und permanirt. [1]) Daher kommt auch in dieser Auffassung das Moment der Wahrheit, das in der Ansicht liegt, die Erbsünde bestehe in der Concupiscenz, zur vollen Geltung. Die Vertreter dieser Ansicht bestehen nämlich mit Recht darauf, daß es nicht genügt, die Concupiscenz nur als Folge der Sünde erscheinen zu lassen, sondern daß sie auch als Constitutiv derselben zu betrachten sei. Aber sie sind im Irrthum, wenn sie dieselbe als das primäre und formale Moment geltend machen und den Mangel der heiligmachenden Gnade nur secundär in Betracht ziehen. Die biblische und kirchliche Lehre verlangt nämlich den Sündenzustand als eigentlichen Tod der Seele zu fassen, ein Begriff, der nur auf übernatürlichem Gebiete unter den Voraussetzungen übernatürlicher Lebensmittheilung Geltung und Sinn hat; den Charakter geistigen Todes trägt aber die Concupiscenz nicht schon an sich, sondern erhält ihn nur

---

[1]) S. Scheeben, Mysterien. S. 271.

durch das hinzukommende Moment des Verlustes der heiligmachenden Gnade. In diesem Sinne geschieht es, wenn der heilige Thomas 1. 2. qu. 82 art. 3 erklärt: peccatum originale materialiter quidem esse concupiscentiam, formaliter vero defectum originalis justitiae. Omnis alia inordinatio virium animae, bemerkt derselbe Lehrer, se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Materialprincip ist nach scholastischem Sprachgebrauch das Substrat, an dem eine Form zur Verwirklichung und Erscheinung gelangt. Im gegebenen Falle ist sonach das Materiale der Erbsünde das, worin der geistige Tod der Seele zur Erscheinung und Anschauung kommt, nicht aber das, was ihm als solchem seine formelle Bestimmtheit gibt. Will man trotzdem in der Concupiscenz das Formelle der Erbsünde erblicken und zugleich mit dem Begriffe der mors animae Ernst machen, so wird man mit Bajus und Jansenius die Unfähigkeit der gefallenen Natur zu jeglichem Guten behaupten und zu freiheitsleugnerischen Consequenzen sich gezwungen sehen.

Die Erbsünde als Seelentod.

Die Erbsünde kann nur dann als Seelentod begriffen werden, ohne in solche Consequenzen zu verfallen, wenn man sie als Verlust eines übernatürlichen, realen Lebenselementes, als Verlust der heiligmachenden Gnade begreift. Es leuchtet hier auf's Neue ein, von welch' tiefer principieller Bedeutung die richtige Unterscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen und die Auffassung des letzteren als eines realen Elementes ist.

Verlegt man das Wesentliche der Erbsünde in die Natur (wie unter Anderen auch Dieringer S. 366), so wird man auch den Tod der Seele in die Natur verlegen, und nach rückwärts das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit als Vervollkommnung der Natur innerhalb ihrer eigenen Sphäre erklären müssen. Daher haben auch Jene, die, wie Bajus und Jansenius, den Satz, die Erbsünde liege in der Natur, in seine Consequenzen verfolgten, nicht bloß die sittliche Unfähigkeit des erbsündigen Menschen behauptet, sondern auch die Gratuität der Urstandsgnade geleugnet.

Das Wesen der Erbsünde der Defekt der heiligmachenden Gnade.

Setzen wir dagegen das Formale der Erbsünde in den Defekt der heiligmachenden Gnade, so ist sie in Wahrheit Seelentod, wie

der Akt, aus dem sie stammt, als Ertödtung des übernatürlichen Lebens wahrhaft Todsünde war, und der erbsündige Mensch ist wahrhaft und vollständig todt für das übernatürliche Leben, obwohl er deßhalb keineswegs sittlich unfähig, sondern noch im Stande ist, aus sich natürlich gute Werke zu vollbringen.

Es läßt sich sonach nur jene Auffassung der Erbsünde, die ihr Formales in die Beraubung (Defekt dessen, was sein sollte) der heiligmachenden Gnade setzt, mit anderweitigen Lehren und Bestimmungen der Kirche vereinbaren. Die Fortdauer der Freiheit auch im unerlösten Zustande, die Möglichkeit eines Urstandes, in welchem die menschliche Natur mit Ignoranz und Concupiscenz behaftet gewesen wäre, ohne deßhalb für ihre natürliche Bestimmung geradezu unfähig zu sein, die Gratuität des thatsächlichen Urstandes: Alle diese Punkte können nur dann zur vollen Geltung gebracht werden, wenn man die Erbsünde nicht in die Natur, sondern in das Gebiet der Gnade verlegt.

Lehre Luther's.

Nach Luther ging durch die Erbsünde die höhere religiössittliche Anlage, die ursprünglich zu seiner Natur gehörte, verloren, und ist die Sünde in dem Grade in das Wesen des Menschen eingedrungen, daß sie auch im Gerechtfertigten fortbesteht und fortwirkt. [1])

Lehre des Bajus.

Bajus bildete die reformatorische Lehre dahin aus, daß die Erbsünde in der am Willen haftenden und denselben beherrschenden Begierlichkeit bestehe; in Folge dieser Verkehrtheit des Willens stehe der erbsündige Mensch so unter dem Gesetze der Sünde, daß Alles, was er in diesem Zustande vollbringt, Sünde sei; da der Wille immer der herrschenden Neigung folge, so müsse alles Thun des Erbsünders, weil einer bösen Wurzel entspringend, böse sein (prop. 40. 35), und umgekehrt sei aus der aktuellen Bosheit auf die habituelle, aus der jene fließt, zurückzuschließen. Daher bekommt nach Bajus die Erbsünde den Charakter der Schuld nicht durch die Beziehung auf den freien Akt Adam's, sondern trägt ihn unmittelbar in sich selbst (Prop. 46. 47. 48). [2])

---

[1]) S. Möhler, Symb. S. 67 ff. Neue Untersuchungen, S. 6 ff.

[2]) Vgl. Linsemann, Bajus. S. 158.

Moderner Versuch einer Correktur der bajanischen Lehre.

Nach Bajus ist das durch die Erbsünde eingedrungene Verderben wesentlich ein Verderben der Natur. In neuerer Zeit suchte man den destruktiven Folgen dieser Auffassung dadurch zu begegnen, daß man zwischen Natur und Person unterschied und die Erbsünde als ein auf Seite des Persönlichen liegendes und in diesem Sinne übernatürliches Verderben zu fassen suchte. Der Ausdruck „übernatürlich" erhält in dieser Theorie einen Sinn, der von dem gewöhnlichen der Theologen abweicht; in der Sache selbst aber wird dadurch Nichts gewonnen, da auch Bajus im concreten Menschen die realphysische Bestimmtheit von der ethischen, worauf jene Unterscheidung hinausläuft, unterschied; die Integrität des Urstandes nicht als Wesensconstitutiv, sondern als die der Natur gebührende sittliche Bestimmtheit betrachtete, und das mit der Erbsünde eingetretene Verderben als moralisches, nicht als physisches faßte. Nimmt man daher das erbsündige Verderben nur in dem Sinne als ein übernatürliches, als es ein moralisches ist, so erhebt man sich noch keineswegs über den bajanischen Naturalismus zu einer wahrhaft supernaturalistischen Auffassung. Zwar sucht man sich durch die Unterscheidung einer doppelten Integrität und Güte des Urstandes, einer natürlichen und übernatürlichen, zu helfen, von denen die eine durch die Sünde vollständig aufgehoben, die andere nur verändert worden sei; da aber beide ausgesprochenermaßen moralisch gedacht werden und auf die mehr oder minder vollkommene Erreichung eines Endziels, des ewigen Lebens, gerichtet sind, so müßte angenommen werden, daß dem erbsündigen Menschen in Folge der restirenden natürlichen Güte noch irgend welche heilskräftige Thätigkeit auch ohne die Erlösungsgnade möglich sei, womit dann freilich der Bajanismus, der an dem strengen Begriffe der Erbsünde als Tod der Seele für das ewige Leben festhält, verlassen, dafür aber in ein anderes, nicht minder gefährliches Fahrwasser, des Pelagianismus nämlich eingelenkt wäre.

Wir haben daher allen Grund, auch diesem modernen Versuche, das erbsündliche Verderben begrifflich zu bestimmen, gegenüber an der vorherrschenden theologischen Ansicht festzuhalten: die Erbsünde bestehe wesentlich und formell in dem Verluste der heiligmachenden Gnade als jenes physisch-ethischen Lebensprincips, das dem thatsächlichen Urstand seinen wesentlichen Charakter verlieh.

Die Beraubung der heiligmachenden Gnade als Schuld.

Die weitere Frage, die wir noch zu beantworten haben, ist nun die, wie diese Beraubung der heiligmachenden Gnade in den Nachkommen Adam's als Schuld zu denken sei. Für Adam selbst nämlich bietet der Schuldcharakter des Zustandes, in welchen er sich durch die Sünde versetzte, keine Schwierigkeit. Anders aber bezüglich seiner Nachkommen. Wir ziehen es vor, statt auf die verschiedenen Erklärungsversuche der Theologen einzugehen, die Erklärung des heiligen Thomas wiederzugeben, der diesen Schuldcharakter des ererbten Verderbens (des Mangels der heiligmachenden Gnade) durch die organische Einheit des Menschengeschlechtes (wobei offenbar zunächst die übernatürliche Ordnung in Betracht kommt) begründet.

Theorie des heiligen Thomas.

Nach Zurückweisung anderer Versuche fährt er fort: Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt . . . Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputatur manui ad peccatum, si consideratur manus secundum se, ut divisa a corpore, sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. . . . Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum hujus personae nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente: unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Eph. 2, 3: Eramus natura filii irae. [1])

---

[1]) S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 1.

Die organische Einheit mit Adam Grund der Erbschuld.

Der Charakter der Schuld kommt demnach dem Defekt der heiligmachenden Gnade nur durch den Zusammenhang mit Adam zu. Die Menschheit nämlich bildete wie im Besitze so im Verluste der übernatürlichen Gnade ein solidarisches Ganzes, einen Organismus, in welchem sich vom Haupte aus, als dem vitalsten Theile, Leben oder Tod über alle seine Glieder verbreiten mußte. Es ist nicht die Natureinheit und der Geschlechtszusammenhang unmittelbar selbst, wohl aber ihr Reflex in der übernatürlichen Ordnung, was diese Solidarität bewirkt. In diesem Sinne ist die Vorstellung zu berichtigen, Gott habe Adam zum Repräsentanten des Geschlechtes gemacht, seine Entscheidung sei daher für Alle maßgebend geworden, und werden deßhalb Alle, die von ihm abstammen, als Sünder geboren. Die Sünde Adam's ist nämlich als Sünde des Hauptes Geschlechtsschuld, in die jedes Glied, das durch Abstammung von Adam in den Geschlechtszusammenhang eintritt, verwickelt wird. Wie die Gnade in Adam dem ganzen Geschlechte gegeben war, und diese Form der Heiligung der Menschheit ihren natürlichen Daseinsbedingungen entsprach, so wurde sie auch von Adam für unser ganzes Geschlecht und vom ganzen Geschlechte in Adam verwirkt: wir haben hier eine moralische Solidarität auf übernatürlichem Gebiete, die ebenso weit von willkürlicher Repräsentation und Imputation, als von physischer Naturnothwendigkeit entfernt ist.

In dem eben erklärten Sinne haben wir die Distinktion der Theologen zu fassen, die Erbsünde wurzle in einem freiwilligen Akte, den die Nachkommen Adam's nicht physisch, sondern moralisch in ihm gesetzt haben.

Die Erbsünde als Geheimniß des Glaubens.

Gegen die von uns im Bisherigen ausgeführte Theorie, die Erbsünde bestehe in den Mangel der heiligmachenden Gnade, erhebt man den Einwand, es werde damit das Geheimnißvolle und Unbegreifliche dieses Lehrstückes so ziemlich beseitigt. Dieser Einwurf ist so wenig berechtigt, daß vielmehr nur dann die Lehre von der Erbsünde ein Geheimniß im strengtheologischen Sinne enthält, wenn ihr Wesen und der ihr anhaftende Schuldcharakter im übernatürlichen Gebiete, nicht in dem der Natur zu suchen ist. Nur in diesem Falle

ist ihre Existenz etwas dem Auge der natürlichen Vernunft Verborgenes, und kann aus der Bewußtseinsthatsache der zügellosen Concupiscenz und aus der geschichtlichen des allgemeinen sittlichen Verderbnisses höchstens mit einiger Wahrscheinlichkeit auf einen ursprünglichen Riß in der moralischen Welt geschlossen, nicht aber geradezu darin erkannt werden. Faßt man dagegen die Erbsünde als Naturverderben auf, so erscheint die Sünde als Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins und der inneren Erfahrung, wie dies bei Bajus und den Jansenisten recht klar zu Tage tritt. [1]) Das theologische Geheimniß wird auf diesem Wege zu einem philosophischen, dessen Schwierigkeit in der dialektischen Vermittlung gewisser Gegensätze (des Physischen und Moralischen, Allgemeinen und Besonderen, von Nothwendigkeit und Freiheit) allein noch besteht.

Die Fortpflanzung der Erbsünde.

Die Frage nach der Art und Weise der Fortpflanzung bietet bei der vertheidigten Auffassung der Erbsünde keine besondere Schwierigkeit dar. Die Vererbung der Sünde Adam's ist nicht eine physische, wie die natürlicher Gebrechen, sondern eine juridische; jedes Glied der Menschheit tritt mit dem Besitz der menschlichen Natur auch in die Erbschaft alles dessen ein, was mit ihr gegeben ist. Durch diese Lösung wird jener Ansicht von der Entstehung der Menschenseelen, die man zur Erklärung der Erbsünde aufstellen zu müssen glaubte, dem Generatianismus nämlich, das theologische Fundament entzogen. Wenn die Generatianer einwenden, wie denn die von Gott schuldlos geschaffene Seele von der Erbsünde afficirt werden könne, so ist zu antworten, daß nach der Theorie der Creatianer die Seele bei ihrem Werden weder schuldig noch unschuldig ist, weil sie vor dem Tode als Seele, d. h. isolirt, getrennt vom Leibe, kein Dasein hat, und folglich als solche weder Subjekt der Gerechtigkeit noch der Sünde sein kann. Der ganze Mensch ist Terminus der Zeugung und theilt insofern der Erzeuger die ganze Natur und Alles, was mit ihr unzertrennlich verbunden ist, dem Erzeugten mit.

---

[1]) S. Linsemann, a. a. O. S. 151.

Das Dogma der unbefleckten Empfängniß.

Von der alle Nachkommen Adam's afficirenden Erbschuld ist nach ausdrücklich durch Papst Pius IX. definirter Kirchenlehre die seligste Jungfrau ausgenommen.

Nach der Bulle „Ineffabilis Deus" ist es von Gott geoffenbarte Lehre, beatissimam virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. Durch die Bestimmung, die seligste Jungfrau sei im Hinblick auf die Verdienste Christi von jeder Befleckung durch die Erbschuld bewahrt geblieben, ist auch die Schwierigkeit gelöst, welche frühere Theologen veranlaßte, die Ansicht zu vertheidigen, die Mutter des Herrn sei wenigstens eine Zeit lang unter der Herrschaft der Sünde gestanden, damit auch an ihr die Gnade des Erlösers zur Offenbarung gelange.

Wenn die Theologen von einem debitum peccati originalis Seitens der seligsten Jungfrau sprechen, so kann dies nur in dem Sinne zugelassen werden, daß die seligste Jungfrau, kraft der Abstammung von Adam, durch den Eintritt in den Geschlechtszusammenhang der Menschheit ebenso unfehlbar, wie alle Uebrigen, die Erbsünde contrahirt hätte, wenn sie nicht durch besondere göttliche Gunst davor bewahrt, resp. im ersten Augenblicke der Empfängniß wegen der Verdienste Christi mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet worden wäre.

Die Tradition über die unbefleckte Empfängniß.

Das Glaubensbewußtsein der Kirche war in diesem Punkte zu allen Zeiten mehr oder minder lebendig. Die Väter des Concils von Trient erklärten: Non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, Beatam et Immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem; sed observanda esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV. sub poenis in eis constitutionibus contentis. Im Mittelalter zwar wurde die Frage der unbefleckten Empfängniß controvertirt; den

Anstoß dazu hatte der heilige Bernhard gegeben, indem er sich gegen die Einführung des Festes der Empfängniß Mariens erklärte. Aber viel früher hatte der heilige Augustin die seligste Jungfrau von jeder Erörterung über die Sünde ausgeschlossen wissen wollen: De qua (sacra sc. Virgine Maria) nullam prorsus, cum de peccato agitur, haberi volo quaestionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omne ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. [1])

Der Gedanke und die Absicht, welche die mittelalterlichen Gegner bei der Bekämpfung der unbefleckten Empfängniß leitete, war zu zeigen, wie auch Maria unter dem erlösenden Einfluß ihres göttlichen Sohnes stehe: ein Gedanke, der in der Definition dieses Dogma's zur vollen Geltung kommt durch die Bestimmung, um der Verdienste Christi willen sei Maria von der Erbsünde frei geblieben, resp. vom Augenblicke ihrer Empfängniß an durch die Gnade des Erlösers gerecht und heilig gewesen.

Zeugnisse der heiligen Schrift.

Unter den Zeugnissen der Schrift heben wir jene Stelle, die die erste Verheißung des kommenden Erlösers enthält und daher das Protoevangelium genannt wird, und den Gruß des Engels hervor: Ave, gratia plena. Die erstere Stelle lautet: Ait Dominus Deus ad serpentem: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. Diese Worte von principieller Bedeutung statuiren ein Feindschaftsverhältniß zwischen dem Weibe, das mit Vorzug so heißt, wie ihr Vorbild, die Mutter der Lebendigen, und schließen jeden Gedanken daran aus, daß die Mutter des Erlösers auch nur Einen Augenblick dem Reiche des Bösen angehörte und unter der Herrschaft der Schlange gestanden wäre. Wir haben deßhalb auch den Gruß des Engels in dem Sinne zu verstehen, daß Maria vom ersten Augenblicke ihrer Empfängniß an die Fülle der Gnade besaß, indem durch das vorwirkende Verdienst ihres Sohnes aus dieser Quelle der Gnade jene Fülle auf sie überströmte, und

---

[1]) De natura et gratia c. 36.

sie um seinetwillen die Gesegnete unter den Frauen ist, wie dies der Gruß Elisabeths hervorhebt: Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui.

4. Von den Folgen der Erbsünde.

Lehre der Kirche.

Ueber die Folgen der Ursünde, die auf alle Menschen übergegangen ist, spricht sich Can. 1, Sess. 5, Conc. Trident. aus. Nachdem die wesentlichen Constitutive dieser Sünde: amissio sanctitatis et justitiae, via indignatioque Dei (reatus culpae) angeführt worden, werden ihre Folgen aufgezählt, zunächst der Tod als Strafe der Sünde, dann die übrigen: captivitas sub ejus potestate, qui mortis habuit imperium, hoc est diaboli, et totius Adae secundum corpus et animam in deterius commutatio. Gegenüber den Uebertreibungen der reformatorischen Lehre von den Wirkungen der Erbsünde wird im Can. 5 der sechsten Sitzung eine Grenzlinie gezogen: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam; A. S. Ueber den Sinn aber der auch im gefallenen Menschen anzuerkennenden Freiheit belehrt uns die Verwerfung der prop. 3 des Jansenius: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. (Prop. haer.) Wir fassen daher die Lehre der Kirche in folgendem Satze zusammen:

Die Freiheit im gefallenen Zustande.

Prop. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non sufficit libertas a coactione, sed requiritur libertas a necessitate. Prop. de fide.

Feststellung des Fragepunktes. Begriffsbestimmung der Freiheit.

Verständigen wir uns zuerst über den Sinn der einzelnen Momente dieses Dogma's.

1. Status naturae lapsae ist der Zustand des Menschen, wie er in Folge der Erbsünde durch den Verlust der Gnadengaben

geworden ist, wobei jedoch bemerkt werden muß, daß dieser Zustand nicht im exclusiven Sinne zum thatsächlichen wurde, indem die erlösende Thätigkeit Gottes sich schon unmittelbar nach dem Falle in der Verheißung geltend machte (Gen. 3, 15). Der geschichtliche Zustand der Menschheit vor Christus ist sonach der des Falles und der vorauswirkenden Erlösung.

2. Den Anknüpfungspunkt für die erlösende Thätigkeit Gottes bildet die auch nach dem Falle gebliebene natürliche Gotteserkenntniß und Freiheit des Willens. Die letztere ist ihrem allgemeinen Begriffe nach als Macht der Selbstbestimmung zu fassen, unabhängig von innerer oder äußerer Nothwendigkeit: Liberum arbitrium est natum se ipsum movere, bemerkt der heilige Thomas. Diese Macht der Selbstbestimmung ist nothwendig als Wahlfreiheit zu denken: Dominium quod habet voluntas in suos actus, per quod in ejus potestate est velle et non velle, excludit determinationem ad unum. Ein Wille, der sich nur ad unum bestimmen könnte, besäße nicht das Vermögen der Selbstbestimmung, sondern wäre durch innere Nothwendigkeit bestimmt. In dem bisher erklärten Sinne ist die Freiheit des Willens eine nothwendige Mitgift der geistigen Natur und kommt am vollkommensten dem unendlichen Geiste, Gott, in Ansehung alles Endlichen zu. Wie nämlich die Intelligenz das Seiende als solches erkennt und daher zu dem, was schlechthin ist, sich erhebt, so erfaßt das ihr zugehörige Streben, der Geistwille, das Gute als solches und hat zu seinem höchsten Motiv das schlechthin Gute oder das höchste Gut — ein Motiv, das den Willen der Intelligenz in Ansehung aller untergeordneten Güter die Wahl, d. h. denselben frei läßt.[1]) Dabei aber haftet der creatürlichen Freiheit, so lange sie nicht in den Besitz des höchsten Gutes gelangt ist, die Unvollkommenheit an, statt des wahrhaft Guten das Scheingut wählen zu können, wodurch sich die geschöpfliche Freiheit als Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse charakterisirt.

3. Kehren wir nach diesen Erläuterungen zu unserer Thesis zurück, so will dieselbe sagen, daß der menschliche Wille in Folge der Sünde keineswegs derart geschwächt worden ist, daß er nur das Sinnliche und Scheingut, oder das Böse, nicht auch das wahrhaft

[1]) Vergl. die Lehre von der göttlichen Freiheit in unserem Traktate von Gott dem Einen.

Gute zu wollen vermöge. Trotz der zahlreichen inneren und äußeren Hindernisse, die sich dem gefallenen Menschen im Streben nach dem Guten entgegenstellen, der Unwissenheit, Schwäche und Begierlichkeit der Einflüsterungen des Teufels und der Macht des bösen Beispiels, zu denen sich noch die Leiden und das Elend des irdischen Daseins gesellen, ist dieselbe noch keineswegs völliger sittlicher Ohnmacht verfallen oder der Macht des selbstsüchtigen, sinnlichen Triebes hülflos preisgegeben.

Lehre des Bajus und Jansenius.

4. In diesem Sinne ist der obige Satz den freiheitsfeindlichen Theorien der Reformatoren, sowie das Bajus und Jansenius entgegengesetzt. Nach den beiden letzteren kann der Wille des gefallenen Menschen nur mehr das Böse wollen und sündigt daher der Mensch in all' seinem Wollen und Thun. Dieses Wollen sei aber gleichwohl ein freies, weil es jeden Zwang von sich ausschließe und ebenso von der bloßen Spontaneität des blinden Naturtriebes sich unterscheide, weil es eben Wille sei des Wollenden, der zwar mit Nothwendigkeit, aber doch wahrhaft selbst und mit Bewußtsein will.

Eine moderne Fassung des Freiheitsbegriffs.

Wie man sieht, ist in dieser Theorie das Freie (liberum) mit dem Willigen (voluntarium) verwechselt. Auch in neuerer Zeit hat man auf gewisser Seite die Freiheit als wesentliche Form alles Wollens erklärt und so sich derselben Verwechslung schuldig gemacht. Zwar sucht diese Richtung an dem Begriffe der Wahlfreiheit festzuhalten, gibt aber derselben eine solche Fassung, die seiner Auflösung gleichkommt. Der Begriff der Wahlfreiheit, sagt man, ist nur der abstrakte Begriff der Freiheit; ihr concreter Begriff besteht in der Fähigkeit des Willens, auf vorgängige Neigung hin sich zu bestimmen. Der Wille ist hier, als bloße Potenz gedacht, noch nicht reale Macht der Selbstbestimmung, er ist dies erst durch die vorgängige habituelle Bestimmtheit, in Folge dessen er immer seiner Neigung und im Kampfe von Neigungen der stärkeren folge. In der Wahlfreiheit ist der Wille noch als Natur, als bloße Bestimmbarkeit gedacht; erst durch vorgängige Neigung ist er Macht

der Selbstbestimmung, und er bestimmt sich, obgleich immer der herrschenden Neigung folgend, doch frei, weil er will, was ihm gefällt.

Diese Theorie der Freiheit leidet im Wesentlichen an den nämlichen Fehlern, wie die bajisch-jansenistische und führt zu denselben destruktiven Consequenzen in Absicht auf den gefallenen Menschen, wie jene. Folgt nämlich der Wille in allem Wollen der herrschenden Neigung, und ist dies im Erbsünder die Neigung zum Bösen, so ist klar, daß derselbe in all' seinem Wollen und Thun sündigt, wie denn dies der Urheber der eben dargestellten Freiheitslehre in einem früheren Stadium seiner Theologie ausdrücklich gelehrt hat. [1])

Metaphysische Grundlage derselben.

Sollen wir die Quelle dieser irrthümlichen Auffassung der Freiheit bezeichnen, so ist dieselbe in einer pantheistisch-theosophischen Weltanschauung zu suchen. Der Wille als Natur ist hier als passive Potenz gedacht, in der entweder die göttliche Güte oder die endliche Verkehrtheit zur Erscheinung gelangt, Unendliches und Endliches im Streite liegen. Was aber ihre Begründung betrifft, in der vorwiegend darauf Gewicht gelegt wird, daß ein indifferenter Wille ein grundloser Wille wäre, der nicht in den Akt übergehen könnte, so ist derselben durch das oben über die Natur des Geistwillens Gesagte der Boden bereits entzogen. Die Aktualität, in der die Entscheidung des freien Willens begründet ist, ist nicht eine vorgängige habituelle Bestimmtheit des Willens, sondern der letzte Zweck, der als höchstes Motiv den Willen zu allem Wollen untergeordneter Zwecke und Mittel bewegt. [2]) Der Verstand zeigt dem Willen als letzten Zweck das Gute an sich oder concret, das höchste Gut, zu dem sich die untergeordneten Güter als Mittel verhalten. Sind nun diese Mittel mehr oder weniger indifferent zum Zwecke, oder erscheinen sie so im Lichte der praktischen Vernunft, die sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus beleuchtet, so verhält sich der Wille in Absicht derselben frei. Wir haben

---

[1]) S. Schäzler, Neue Untersuchungen. S. 50 f.

[2]) Mit Recht sagt deßhalb Schäzler (a. O. S. 402), die Erhabenheit schon der natürlichen Bestimmung des Menschen sei Grund der Freiheit.

sonach hier keine schlechthinige Indifferenz des Willens, der ja den letzten Zweck, das Gute als solches, nothwendig will, sondern vielmehr eine Indifferenz des Gewollten, das dem Willen in Absicht seiner die freie Wahl läßt. So gründet die Freiheit unmittelbar in der Geistigkeit des Willens, der nicht ein beschränktes Gut, sondern das Gute schlechthin zum Gegenstande hat, und daher schon in sich als Potenz, reale Macht ist, das Gute und — als endlicher — auch, als eine ihm anhaftende Unvollkommenheit, das Böse zu wollen. [1])

Positive Begründung.

Nach diesen Erläuterungen über den Begriff der Freiheit und den Sinn der Proposition wenden wir uns zur positiven Begründung des Satzes, daß auch der gefallene Mensch noch die Freiheit des Willens zum Guten wie zum Bösen besitze, bemerken aber noch, daß durch den Beweis dieser Thesis sowohl die Möglichkeit natürlich guter Werke im status naturae lapsae als die Möglichkeit freier übernatürlicher Akte im status naturae reparatae sichergestellt, und in letzterer Beziehung die gratia invincibilis des Jansenius zurückgewiesen werde.

Unter den zahlreichen Stellen der heiligen Schrift, welche die Freiheit der Indifferenz auch im gegenwärtigen Zustande verbürgen, lassen sich den Gegnern dieser Freiheit gegenüber nur solche Stellen mit Erfolg anwenden, welche sich nicht von einer bloßen Willensthätigkeit, dem bloßen Willen zu wollen (voluntarium) im Gegensatz zu äußerm Zwange oder auch zum unwillkürlichen animalischen Begehren (spontaneum), erklären lassen, in denen vielmehr die Freiheit der Indifferenz, kraft deren der Wille als Potenz unabhängig von inneren und äußeren Einflüssen, insbesondere von jeder eigenen vorgängigen Bestimmtheit sich entscheidet (voluntarium liberum), ausdrücklich gelehrt wird.

In der bestimmtesten Weise geschieht dies Eccli. 31, 8—11: Beatus vir, qui potuit, transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Hier wird derjenige selig gepriesen,

---

[1]) Necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. 1. qu. 83, art. 1.

der die Gebote Gottes hält, da er sie doch auch nicht halten könnte, womit offenbar gesagt ist, daß der Wille die Macht, sowohl für das Eine als das Andere sich zu entscheiden, d. h. die Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit oder activen Indifferenz besitzt.

In demselben Sinne spricht Gott zu dem Repräsentanten derjenigen Kinder Adam's, die dem erbsündigen Zuge zur Sünde sich hingeben, zu Kain: Nonne si bene agis recipies, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit, appetitus ejus et tu dominaberis illius. Gen. 4, 7.

Bezüglich der Ausdrucksweise der heiligen Väter muß bemerkt werden, daß bei ihnen die Terminologie des Freiheitsbegriffes sich noch nicht so bestimmt festgestellt hatte; sie gebrauchen, um die Freiheit des Willens zu bezeichnen, häufig den Ausdruck voluntarium, was nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche der Theologen das bloße Wollen, oder den Willen zu wollen bedeutet (jenes Wollen, mit dem auch das nothwendig Gewollte, z. B. die Glückseligkeit, gewollt wird); ja selbst spontaneum, womit wir jedes, auch das unwillkürliche, rein animalische Begehren bezeichnen. Ebensowenig bestimmt ist der Gebrauch der Worte necessarium, coactum, violentum. Der Sinn, den die heiligen Schriftsteller mit diesen und den obigen Ausdrücken verbinden, muß daher aus dem Zusammenhang eruirt, und überdies beachtet werden, daß die heiligen Väter sehr häufig mit dem Worte Freiheit, einen prägnanteren Sinn verbinden und darunter jene höhere sittliche Freiheit die eine Mitgift der Kinder Gottes ist, und auf der von Sünde und Gesetz freimachenden, in das Reich der göttlichen Liebe erhebenden Kraft der Wahrheit und Gnade beruht: eine Freiheit, die dem Menschen, wenn man ihn präcis unter dem Gesichtspunkte der Erbsünde betrachtet, allerdings gänzlich abgesprochen werden muß.

Die Lehre des heiligen Augustin.

Unter den heiligen Vätern war es besonders Augustin, in welchem die seit der Reformation aufgetretenen freiheitsfeindlichen Systeme ihren Stützpunkt suchten. Aber auch Augustin anerkennt, wie Papst Pius VI. gegen die Synode von Pistoja geltend macht,[1]) die auch nach der Sünde gebliebenen Lineamente und Reste des

[1]) Nr. 24, bei Denz. Ench. n. 1387.

göttlichen Bildes (remanserunt, velut, extrema lineamenta et reliquiae imaginis) und unterscheidet die dilectio humana illicita, quae damnatur, von der humana dilectio licita, quae non reprehenditur, die aber doch verschieden ist von der dilectio divina, quae nos perducit ad regnum, d. h. jener übernatürlichen Freiheit der göttlichen Liebe, die zum ewigen Leben führt.

Tertullian's Freiheitslehre.

Unter den älteren Vätern hat Tertullian die Wahlfreiheit den Vorgängern der Reformatoren, den Gnostikern, gegenüber mit Kraft und speculativer Tiefe vertheidigt. Er verwirft die Ansicht, als wäre der Mensch von Natur und nothwendig gut, was nur von Gott gilt: Bonus natura Deus solus. Der Mensch ist vielmehr gut ex institutione, d. h. inwiefern er in seinem freien Willen die Macht besitzt, das Gute zu wählen. Würde der Mensch das (natürlich) Gute als göttliche Gabe im gnostischen Sinne, und nicht als Gegenstand seiner Wahl besitzen, so wäre er — bemerkt Tertullian scharfsinnig — ex infirmitate servitii, d. h. als rein passives Vermögen, wie er unter jener Voraussetzung gedacht werden müßte, ebenso der Herrschaft des Bösen wie des Guten unterworfen, Knecht des Bösen wie des Guten: Quia si careret hoc jure, ut bonum quoque non voluntate (libero arbitrio, wie aus dem Contexte erhellt) obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servitii, proinde et malo sicut bono famulus. [1])

Erlösungsfähigkeit des Menschen.

Die auch noch im Erbsünder vorhandene Freiheit, die nach dem Vorausgehenden nicht als bloße Bestimmbarkeit zum Guten, oder als durch die thatsächliche Willensrichtung gebundene Potenz desselben gedacht werden darf, bildet den (natürlichen) Anknüpfungspunkt für die Gnade des Erlösers, oder die Erlösungsfähigkeit des Menschen. Um ihretwillen war schon der erste Mensch erlösungsfähig, denn auch er gab sich nicht mit der Energie der reinen Geister der Sünde hin und konnte sich nicht so hingeben, da er jene Durchgeistigung, die ihn dem rein geistigen Wesen ähnlich machte, nicht als Natur-, sondern als Gnadengabe besaß. Dieselbe konnte und

[1]) Adv. Marc. l. II., c. 6.

mußte ihm durch die Sünde verloren gehen, sie konnte ihm aber nicht, wie dem Engel seine reine Geistnatur, Grund zu einem unwiederbringlichen und der Erlösung unfähigen Falle werden.

Die Ohnmacht des gefallenen Menschen trotz seiner Freiheit.

Durch die Freiheit ist der gefallene Mensch erlösungsfähig: damit ist jedoch nicht gesagt, er sei durch dieselbe im Stande, von sich aus Erlösung und Befreiung von der Sünde zu wirken. In Nichts von alle dem, was er noch in sittlicher Beziehung aus eigener Kraft vermag, liegt ein Anfang oder Keim des verlorenen göttlichen Lebens. Wenn daher von lutherischer Seite der katholischen Lehre der Vorwurf, dieselbe sei pelagianisch, gemacht wird, so beruht das, wie Möhler [1]) bemerkt, auf einer Verkennung „des feinen Sinnes des katholischen Dogma's, nach welchem die Natur, auch wenn sie alle ihre Kräfte redlich entfaltet, durch sich und aus sich nicht in's Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich wird." Vielmehr ist der gefallene Mensch in Absicht auf seine thatsächliche Bestimmung absolut hülflos und todt. Wir kommen damit wieder auf die Folgen der Erbsünde zurück, die wir nach gezogener negativer Grenzlinie nunmehr genauer zu bestimmen haben.

Die Folgen der Erbsünde im Einzelnen.

Die Sünde des ersten Menschen charakterisirt sich als Eingehen in die durch den Geisterfall zur Wirklichkeit gewordene gottentfremdete Richtung, als Abfall von der ewigen Wahrheit und dem göttlichen Lichte: daher die Folge der Sünde:

1) Finsterniß, Verwirrung und Lüge. Nach Joh. 1 und 8, 12 wandelt die Menschheit ohne den Erlöser in Finsterniß und haßt das Licht; während der Gerechte die Lüge verabscheut, stiftet der Sünder Verwirrung und trifft ihn Verwirrung (impius confundit et confundetur, Prov. 13, 5); er liebt die Lüge, seitdem er der ersten und fundamentalsten Lüge (eritis sicut dii) Glauben geschenkt hat (omnis homo mendax); abgefallen von dem einen höchsten Gute, ist sein Leben eine Jagd nach Scheingütern, ein fortwährender Wechsel der Täuschungen, innerhalb dessen nur eines beständig bleibt, die Täuschung selbst.

---

[1]) Symb. S. 113.

Treffend bezeichnet der Areopagite die sündige That als eine That außer dem Princip (παρ' ἀρχήν), außer dem Grunde (παρ'αἴτιον), außer Ziel und Bestimmung (παρὰ τέλος) und das der Sünde hingegebene geschöpfliche Lebensprincip als ziel- und bestimmungslos (ἄτελος, ἄσκοπος).

In Folge des Eingehens in die grund- und ziellose Bewegung der ersten Sünde befindet sich der Mensch

Die Knechtschaft des Teufels.

2) in der Gefangenschaft und unter der Herrschaft des Teufels: Captivitatem sub ejus potestate, qui mortis habuit imperium. Conc. Trid. Von dem Menschenmörder im Anbeginn (Joh. 8, 44) verführt und überwunden ist der Mensch seine Beute und sein Sklave geworden: a quo enim quis superatus est, hujus et servus est (2 Petr. 2, 19).

Diese Knechtschaft darf jedoch nur in dem Sinne auf den Willen bezogen werden, in welchem wir früher den Einfluß des Teufels auf den menschlichen Willen bestimmt haben. Absurd ist die Lehre Luther's, der den menschlichen Willen einem Pferde vergleicht, das der Teufel reitet, bis Gott als der Stärkere diesen Reiter abwirft. Nicht viel weniger verkehrt ist der Inhalt des von der Kirche verworfenen bajanischen Satzes, daß der Erbsünder schon in Folge der einen Erbsünde selbst Gott hasse: ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus recedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet ac legi Dei repugnet. (Prop. 49).[1]

Eine solche Herrschaft des Teufels, dem als einem endlichen Wesen keine directe Bewegung des Willens und kein unmittelbarer Einfluß auf denselben zukommt, wäre nur dann denkbar, wenn der Wille in Folge der Sünde durch und durch böse geworden wäre, was Luther und in seiner Weise auch Bajus (prop. 35, 38, 40) wirklich annehmen.

Andererseits aber darf nicht verkannt werden, daß die Herrschaft des Bösen und der Finsterniß das moralische Verderben der Menschheit in Folge der thatsächlichen Schwäche des menschlichen Willens zu einer Höhe steigerte, die sie im Zustande der puren Na-

---

[1]) Denz. Ench. n. 929.

tur nie hätte erreichen können, und vielfach wahrhaft dämonische Erscheinungen zu Tage förderte. Viele Erscheinungen des Heidenthums lassen sich nur auf diese Weise erklären, und es ist auch hier der Punkt zu suchen, von dem aus, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, auf ein radicales Verderben und einen ursprünglichen Abfall der menschlichen Natur geschlossen werden darf.

Das Reich und die Herrschaft des Todes.

Jedoch ist diese Gefangenschaft und Knechtschaft, wie aus den Worten des Concils hervorzugehen scheint, noch mehr eine Knechtschaft der Natur (in und außer dem Menschen), als des Willens. Das Concil bringt nämlich die captivitas diaboli in enge Verbindung mit dem Tode: Et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli. Die Väter des Concils beziehen sich auf die Worte des Apostels Paulus im Briefe an die Hebräer: Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini (i. e. mortales, quia carnales, facti sunt), et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, i. e. diabolum (2, 14).

Durch die Sünde verlor der Mensch die Herrschaft über die Natur in ihm und außer ihm und verfiel durch göttliche Zulassung der Macht des Bösen, die eine Macht des Todes ist — qui mortis deinde habuit imperium. Daher das Unheilige an der irdischen Schöpfung, insoweit sie nicht schon in den Wirkungskreis der Erlösung einbezogen und wieder zum Dienste des Menschen und zur Verherrlichung Gottes durch den Menschen entsündigt und geheiligt ist. Für diese Auffassung sprechen alle Exorcismen und Benedictionen, deren sich die Kirche in ihrer Liturgie bedient.

Die Macht, das Gesetz des Todes und die Herrschaft der Finsterniß werden in der heiligen Schrift überall als gleichbedeutend genommen. Der Sinn des apostolischen Ausspruches, den die Kirche sich aneignet, läßt sich daher dahin bestimmen: der Teufel ist im Gegensatz zu Christus, dem Urheber des Heiles, Urheber des Verderbens und Haupt im Reiche der Sünde und des aus ihr folgenden zeitlichen und ewigen Todes. In Christus einerseits und dem Teufel andererseits stellen sich die Gegensätze des Lebens und Todes in reeller persönlicher Weise dar: Christus ist

Urheber und Herrscher des Lebens, weil selbst das Leben, der Teufel Urheber des Todes, weil durch persönliche That unlösbar dem ewigen Tode verfallen und darum Herrscher im Reiche des Todes. Es kommt so, wie schon früher angedeutet worden, das Moment der Wahrheit zur Geltung, das der Dualismus gegenüber dem Rationalismus, der die Gegensätze von Licht und Finsterniß, Leben und Tod in der moralischen Welt als rein abstracte faßt, vertritt, aber darin irrt, daß er jene reell persönliche Macht des Bösen als gleichewig und unabhängig mit der des Guten betrachtet und das Böse als etwas Wesenhaftes nimmt.

Das imperium mortis ist ein dreifaches:

1) Die Macht des leiblichen Todes, von dem der Apostel sagt: Corpus quidem mortuum est, propter peccatum (Rom. 8, 10). Dieser leibliche Tod ist das Gesetz der Sünde oder der Glieder, dem der Mensch in Folge der Sünde verfallen ist;

2) Die Macht über den Tod des Menschen, denn der in den Gliedern herrschende Tod der Concupiscenz führt zum Tode des Menschen, d. h. zur Trennung von Leib und Seele, ein Tod, der in dem Grade zur Strafe der Sünde wird, als das Gesetz der Sünde, das corpus peccati nach dem Apostel in ihm zur Herrschaft gelangt.

3) Ist der leibliche Tod (mors corporis, lex membrorum) Bild und Ursache des Todes des Menschen, so ist der Tod des Menschen hinwiederum Bild des ewigen Todes an Leib und Seele und Uebergang zu demselben, womit die Macht des Todes sich vollendet.

Wenn der göttliche Erlöser den Juden gegenüber den Teufel als Menschenmörder bezeichnet (ille homicida erat ab initio, Joan. 8), so ist dies im umfassendsten Sinne zu nehmen, inwiefern er den Menschen nach allen Beziehungen hin, nach denen er durch die Sünde dem Tode verfiel, getödtet hat.

In diesem Complex des Todes ist jener Punkt, in welchem der leibliche Tod sich vollendet, um in den ewigen überzugehen, nämlich der Tod des Menschen, der Anfang zur Heilung und Wiederbelebung geworden. In Folge der freiwilligen Uebernahme der gebrechlichen leidensfähigen menschlichen Natur durch den Sohn Gottes und in Folge seines Todes ist der Tod des Menschen aus einer Vollendung zur Zerstörung des leiblichen Todes und zum

Keime der Auferstehung und des ewigen Lebens geworden: et ipse similiter participavit ut liberet nos de manu mortis, de potestate diaboli (Hebr. l. c.).

Und wie das Endresultat im Processe des Todes der völlige Verfall des dem ewigen Tode Preisgegebenen an die Herrschaft des Teufels ist, so vollendet sich das in Christus gewordene Leben darin, daß das Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht, so daß die Wirksamkeit des Lebens da sich vollendet, wo die des Todes beginnt.

Die Verwundung der Natur.

Das Concil von Trient fügt zu dem Tode und der Knechtschaft des Teufels als weitere Wirkung der Sünde in Adam und seinen Nachkommen hinzu: totumque Adam, per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse. Die Theologen bezeichnen diese Verschlechterung des ganzen Menschen als vulneratio naturae, Verwundung der Natur; sie ist die Folge des Verlustes der Integrität, und läßt eine doppelte Betrachtung zu: als Constitutiv der Sünde und als Folge derselben. In jener Beziehung bildet sie das Materiale der Erbsünde und ist — in Verbindung mit dem Mangel der heiligmachenden Gnade — bekleidet mit dem Charakter der Schuld; in dieser Beziehung erscheint sie als Strafe der Sünde. Diese Verwundung der Natur wird auch fomes peccati und Concupiscenz im weiteren Sinne genannt, da das Wort im engeren Sinne nur die Wunde bezeichnet, welche die Sünde der concupiscibleu Kraft der Seele beigebracht hat. Nach dem heiligen Thomas nämlich wurde der Mensch durch die Sünde in allen jenen Potenzen verschlechtert, die Subjecte von Tugenden sein können: Ratio, in qua est prudentia voluntas, in qua est justitia, potentia irascibilis, in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia. Daher die vierfache Wunde der Unwissenheit (ignorantia), Bosheit (malitia), Schwäche (infirmitas) und Begierlichkeit (concupiscentia)[1]).

---

[1]) S. Th. 1. 2. qu. 85 art. 3.

So viel über den Fall des Menschen an sich und in seinen zerstörenden Wirkungen. Wenden wir uns nun nunmehr demjenigen zu, der die Fülle des Verlorenen im Uebermaße zu ersetzen vermochte, dem Gottmenschen und Erlöser: Ubi enim abundavit delictum, superabundavit gratia. (Rom. 5, 20.)

Glossner, Michael,

Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium

Bd.: 1

Regensburg (1874)